شخصيات فلسفية
(٢)

# كيركجور

## رائد الوجودية





(فلسفته)

الجزء الثاني

تأليف
د. إمام عبد الفتاح إمام

دار الثقافة للنشر والتوزيع
القاهرة - ت : ٩٠٤٦٩٦

شخصيات فلسفية

( ٢ )

# كيركجور

## رائد الوجودية

( فلسفته )

تأليف

د. إمام عبد الفتاح إمام

١٩٨٦

دار الثقافة للنشر والتوزيع
٢ شارع سيف الدين المهراني
تليفون ٩٠٤٦٩٦

كيركجور
رائد الوجودية

# فهرس

الصفحة

الصفحة

الصفحة

الصفحة

## « مقـــــدمة عـــــامة »

### ... والقط يأكـــل ويشرب !

القضية الأساسية التى تكافح الفلسفة ، من أجلها فى رأينا ، هى اقناع الانسان أنه لا يولد انسانا ، انما هو يصير كذلك ، انه يولد حيوانا يعى ما حوله ومن حوله ، يأكل ويشرب ، لكنه لا يعى ذاته ، فالحيوان يدرك طعامه ، ويأكله ، ويقبل على صاحبه ، ويهاب العصا ويجرى ... الخ ، لكنه لا يدرك أنه يدرك هذه الأشياء ، فالوعى عنده يسير فى خط مستقيم ، ولا يرتد الى نفسه ، ولا ينعكس فيدرك ذاته ، باختصار ليس لديه ما يسميه هيجل « بالوعى الذاتى » ، ليست لديه تلك العملية المزدوجة البالغة الأهمية ألا وهى : الوعى بالوعى ! ومهمة الفلسفة مساعدة الانسان على الانتقال من مرحلة الوعى المحض ـ أى المرحلة الحيوانية التى يولد فيها ـ الى مرحلة الوعى الذاتى التى يصير فيها انساناً على الأصالة ، ومن ثم فان الفلسفة تسعى الى تبديد الوهم الشائع عند كثير من الناس الذين يظنون أن الانسان يكتسب صفته تلك بحق المولد ! كلا : لا يولد الانسان انساناً بل حيواناً متحداً مع الطبيعة غارقاً حتى الاذنين فى المادة والحس حتى أنه ليفقد الوعى البشرى الأصيل فى هذا المجال المادى ، ودور الفلسفة أن تساعده على استرداد هذا الوعى المفقود !

كان ذلك هو دور الفلسفة عند اليونان منذ صرخة سقراط العظيم « أيها الانسان ! اعرف نفسك ! » والتى اعتبرها رسالته فى الحياة جاءته وحيا والهاما من الاله أبوللو ! وكانت الفلسفة كذلك عند أفلاطون الذى حاول أن يأخذ بيد الانسن ليرقى من هذا العالم الحسى المادى الى العالم العلوى السماوى الخالد : عالم المثل ! وكانت كذلك عند أرسطو الذى اعتبر الفلسفة « فكر الفكر » ووصل الى حد القول بأن على الفيلسوف أن يتشبه بالله ! ولو سرت تنتقل فى تاريخ الفلسفة من مذهب الى مذهب لما وجدت سوى هذه القضية الأسسية مطروحة بصور شتى ! فاذا ما وصلت الى عملاق الفكر الغربى ـ هيجل ـ لوجدته يعرض الفكرة بوضوح ونصاعة فى

جميع مؤلفاته : فالوعى البشرى يبدأ متحدا مع الطبيعة ( وهو يلتمس لفكرته أسانيد من اللاهوت الذى يخبرنا أن آدم وامرأته كانا عريانين وهما لا يخجلان ، لأن الوعى الذاتى مفقود عندهما )[(١)] . والتاريخ البشرى كله ليس سوى محاولة لتحرر الوعى من هذا الاندماج مع المادة لكى يعى نفسه !

* * *

الى ما يقرب من هذا المعنى تذهب الوجودية ـــ معتمدة فى جوانب كثيرة على الهيجلية ـــ عندما ترفع شعارها الشهير : أيها الانسان ، كن ذاتك ! صر نفسك ! كن انسانا . ومعنى ذلك أنها ترفض القول بأن الانسان يولد انساناً ، وتذهب الى أنه يصير أو يصبح كذلك فحسب ، أو بمصطلحاتها الخاصة لا يكون وجود الانسان مطابقاً لماهيته كانسان منذ اللحظة الأولى لهذا الوجود ، بل هو يوجد أولا ثم تتشكل ماهيته بعد ذلك ، فهذه الماهية هدف أو غاية أو مشروع ، يسعى المرء الى تحقيقه ، وقد يفشل فى تحقيقه ، بل قد يظل فى المرحلة الحيوانية طيلة حياته فالمسألة فردية بحتة ، وليس ثمة ضرورة فى أن يتحول الوعى الى وعى ذاتى أعنى أن يتحول ( هـــذا الحيوان الى انسان ! ) .

اذا كانت هذه هى الفكرة الوجودية بصفة عامة فهى تشكل فلسفة رائدها سرن كيركجور بصفة خصة . ولئن كنا قد طرحنا فى الفصل الأول من الجزء الأول سؤالا هاما هو : هل كان كيركجور فيلسوفا ؟[(٢)] . فان الاجابة عن هذا السؤال استغرقت هذا المجلد الثانى بأسره ! الذى عرضنا فيه لفلسفته واعتبرنا شريطا ممتدا يعرض الذات البشرية الأصيلة ومن هنا كانت ، بحق ، فلسفة للذات !

---

(١) ـــ موسوعة العلوم الفلسفية لهيجل ص ١٠٩ وما بعدها من المجلد الأول ( ترجمة د . امام عبد الفتاح امام ) أصـــدرته دار التنوير للطباعة والنشر بيروت عام ١٩٨٣ العدد السادس من المكتبة الهيجلية .

(٢) امام عبد الفتاح امام « سرن كيركجور ن رائد الوجودية » المجلد الأول ص ١٧ ـــ ٤١ من طبعة دار التنوير عام ١٩٨٣ .

ولقد مهدنا للحديث عن فلسفة الذات بدراسة ، في الفصل الأول ، لـ « مفهوم التهكم » عند كيركجور ، ولما كان هذا الموضوع يعرض لأول مرة في المكتبة العربية ، على ما أعلم ، فقد وقفنا عنده وقفة طويلة، الى حد ما . وفضلا عن ذلك فان التهكم ، كما يقول كيركجور نفسه ، هو البداية التي تبدأ منها الحياة الجديدة بأن يحياها الانسان ، كما أن التهكم يقوم عنده بنفس الدور الذي يقوم به الشك عند ديكارت ، وأعني به تطهير الأرض التي ينوي أن يقيم عليها الفيلسوف — بناءه الفلسفي. فاذا كانت الخطوة الأولى في كل تفلسف هي الشك أو السلب أو النقد ... ألخ — فان الخطوة الأولى في تفلسف كيركجور هي التهكم أو العدمية الشاملة أو السلب اللامتناهي !

طهرنا الأرض ومهدناها لاقامة البناء — فما هو هذا البناء ؟ ! انه تصور فيلسوفنا لماهية الذات البشرية الأصيلة لا الزائفة ، بعبارة أخرى : ما المقصود بالذات الأصلية ، وما الذات الزائفة ؟ ثم كيف يصل الانسان الى الأولى ويتجنب الوقوف عند الثانية ؟ فما دام الانسان لا يولد انسانا لكنه يصير كذلك ، أي أن الوصول الى انسانيته الحقه هي الهدف والغاية — فان هناك طريقا طويلا عليه أن يجتازه ، فما هو هذا الطريق وما هي مراحله ؟ ! علينا ، اذن ، أن نحدد الغاية بوضوح ، وأن نصف الطريق بدقة ، لنعرف من من البشر أعياه السير فسقط في منتصف الطريق ولم يكمله حتى نهايته ، ومن منهم صمد وتجلد حتى وصل الى سدرة المنتهي !

غايتنا تحقيق انسانية الانسان على أكمل وجه ، والوصول بـه الى الذات الحقة ، فما هي هذه الذات ؟ انها الذات المطمئنة التي تصل الى غبطتها الأزلية بمثولها بين يدي الله وارتباطها به ، انها الذات التي لا تعاني ألما ، ولا اضطرابا ، أو قل انه من خلال الألم والاضطراب ، والعذاب والمعاناة تصل الى هذه الغاية ، لكن كيف يحدث الاضطراب للذات ؟ عندما لا يكون هناك توازن في عناصرها ، ولا اتزان في مكوناتها ..

فما هى هذه العناصر أو المكونات ؟ ! وكيف تحــاول الذات تحقيق ذاتهــا ومتى تقع فى الاضطراب وكيف تتخلص منه ؟ !

على هذا النحو كان لا بد أن نبدأ فى « الفصل الثانى » بالتكوين الانطولوجى للذات لنعرف فيه أن الذات مركب من المتناهى واللامتناهى، ومن النفس والجسد ، ومن الواقع والمثال ، ومن الزمان والأزل.. الخ. ثم نعرض فى الفصل الثالث للسمات العامة لمراحل الوجود التى يمكن أن تقطعها الذات البشرية والتفسيرات المختلفة لهذه المراحل عند كيركجور .

أما الباب الثانى فقد عرضنا فيه للتطور الجدلى للذات أعنى للطريق الطويل الذى تحاول أن تقطعه لكى تصل الى غايتها، ابتداء من المرحلة الحسية المباشرة وأطوارها المختلفة ، الى المرحلة الجمالية التأملية . وبينا كيف تضيع الذات وتفقد نفسها ان هى توقفت عند هذه المرحلة بشطريها : الشطر الأول حيث تضيع الذات فى الحس ، والشطر الثانى حيث تتبخر فى عالم الامكان والخيال .

أما المرحلة الثالثة « الأخلاقية » فقد ظهرت فيها سمة أساســية لأصالة الذات كانت غائبة فى المرحلة السابقة وهى اتخاذ القرار ! ومن هنا فان الذات التى تنتقل الى الوجود الأخلاقى تخطو خطوة كبرى فى سبيل اثبات ذاتها الأصيلة ، لأنها هنا قادرة على الاختيار واتخاذ القرار ، والعمل على تحقيق الواجب . لكن ما الذى يدفع الذات الى الحركة بحيث تنتقل من المرحلة الحسية بشطريها الى المرحلة الأخلاقية ؟ ولماذا لا يبقى رجل الحس قابعا فى حياته غارقا فى ملذاته ؟ الجواب ذو شطرين : الأول هو أنه ليس ثمة ما يمنع الانسان من الخضوع طوال حياته لسيطرة الحس والشهوة ، والحياة فى مستوى الحيوان ، بحيث يعيش حياة بهيمية لا يجــد فيها نفسه ! . والشطر الثانى أن الضرورة التى تدفعه الى المرحلة الأخلاقية هى ضرورة باطنية تتوقف على نمو الوعى الذاتى عنده فهــو عندما يشعر بالضجر أو الملل يستيقظ وعيه ، ويعرف أن حياته خــواء

بلا معنى ، وذلك ضرب من السعى وراء المعرفة الذاتية وهى سمة لفعل الاختيار أعنى « اختيار المرء لنفسه » أو لذاته الحقة ، وبمعنى أكثر دقة لما ينبغى أن يكون عليه المرء أعنى : واجبه !

غير أن الذات الأخلاقية ليست هى الذات الانسانية الحقة ، فعلينا أن نواصل السير بغض النظر عما نشعر به من اعياء ودوار ! فهناك مرحلة أعلى هى المرحلة الدينية التى تنقسم الى التدين (أ) والتدين (ب) ـ أما الأول فهو يمثل بداية ظهور الذات المتدينة حيث يعى الانسان أن هناك اختلافا مطلقا بين الله والعالم ويعترف بالاعتماد الانطولوجى للذات على الله عن طريق الايمان بأن الله هو الخالق ، وأن الانسان هو المخلوق . وها هنا يمكن تعليق الأخلاق فى سبيل غاية أعلى وقد يقوم به « البطل المأساوى » كما فعل أجا ممنون عندما قدم ابنته ايفيجينيا للآلهة فتخلى بذلك عن واجب من الواجبات التى تفرضها عليه الأخلاق ( حب الأب لابنته والمحافظة عليها ) فى سبيل غاية أعلى ! لكن قد يقوم بها « فارس الايمان » كما فعل نبى الله ابراهيم عندما هم بذبح وحيده تلبية للأمر الالهى ! •

لكن ذلك كله ليس سوى تمهيدات للوصول الى التدين «ب» ، أعنى الى الغبطة الأزلية : للمثول بين يدى الله ، فلا تكون الذات ذاتا أصيلة الا اذا ارتبطت بالله • غير أن الارتباط لا يمكن أن يكون مباشرا : فالارتباط الانسانى بالله على نحو مباشر هو الوثنية الكاملة ! بل لا بد أن يحدث شرخ أو انقسام أو اضطراب فى هذه العلاقة ، ثم نعود الى الارتباط الوثيق بالله ، وهذا الشرخ تحدثه أمراض الذات • ومن هنا جاء الباب الثالث الذى عرضنا فيه على مدى ثلاثة فصول لأمراض الذات بدأنا فى الفصل الأول منه باليأس مرض الروح كما يسميه كيركجور • والمرض هنا يعنى ، حرفيا ، الاضطراب أو عدم التناسب ــ وقد عرضنا لمعناه وأنواعه ثم للصور الأربع من اضطراب الأنا • أما الفصل الثانى فقد عرضنا فيه لمفهوم القلق سماته وأنواعه ومراحله

التاريخية • وعرضنا في الفصل الثالث للخطيئة الموروثة والفعلية وخصائصها ونتائجها • أما في الباب الرابع فقد وصلنا الى الغاية : خلاص الذات بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة ، وكيركجور يرى أن الذات الحقة هي الذات المؤمنة أو المتدينة ، وبصفة خاصة المؤمنة بالديانة المسيحية ! ولهذا فان من الباحثين من يرى أن الطريق الطويل الذي قطعه في فلسفته كان محاولة للاجابة عن سؤال طرحه في البداية هو : كيف يمكن لي أن أصير مسيحيا ؟!•غير أننا نعتقد أن المسألة أكبر عمقا من مجرد «الدعوة» أو الوعظ بالمسيحية ، انها محاولة لتحقيق ذات الانسان عن طريق الدين ، أو قل : « انها تمثل آخر محاولة كبرى لاسترجاع الدين بوصفه الأداة النهائية لتحرير الانسانية من التأثير الهدام لنظام اجتماعي ظالم — وفلسفته تنطوي في جوانبها على نقد قوي لمجتمعه ، يدينه بوصفه مجتمعا يشوه الملكات الانسانية ويحطمها •• » (١) • صحيح أنه كان يرى أن العلاج في المسيحية وطريقتها في الحياة لكن ذلك يرجع الى أنه هو نفسه كان أحد أقطاب الفكر المسيحي في عصره فأراد أن يعيد للمسيحية قوتها النضالية الثورية ، وان كان ذلك يمكن أن يقال عن الدين بصفة عامة ، والوعي الديني بصفة خاصة ، الذي يعني الوعي بالقيم الروحية العليا والايمان بها والنضال من اجلها حتى يصبح الانسان — بحق — خليفة لله في الأرض !

واني لآمل أن يكون هذا الكتاب قد أضاف جديدا الى المكتبة الفلسفية العربية •••

والله نسأل أن يهدينا جميعا سبيل الرشاد •

الكويت في ابريل ١٩٨٥

**د • امام عبد الفتاح امام**

***

---

(٣) هربت ماركيوز « العقل والثورة » ص ٢٦٠ ترجمة د • فؤاد زكريا الهيئة المصرية العامة للتأليف والترجمة والنشر القاهرة • ١٩٠ •

# الباب الأول

## فلسفة الذات

« أريد أن أجد حقيقة تكون لى أنا ، أن أجد الفكرة التى أكرس لها محياى ومماتى .. »

س.كيركجور : « اليوميات »

# الفصل الأول

## « مفهوم التهكم عند كيركجور »

« كما أن الفلسفة تبدأ من الشك ، فكذلك الحياة الجديرة بأن يحياها الانسان : تبدأ من التهكم »

س٠كيركجور « مفهوم التهكم » قضية ١٥

« أنا تلك الذبابة اللاذعة التى أرسلها الله الى الناس ٠ ٠ لكى تزعجهم ، وتباغتهم ، وتوقظهم من سباتهم العميق ٠٠ »

سقراط ـ محاورة الدفاع ٣٠ر

## ١ – تمهيـــد :

لم يكن عام ١٨٤١ كله سيئا فى حياة كيركجور ، فعلى الرغم من أنه شهد فسخ خطبته « لريجينا أولسن » ولما يمض على عقدها غير سنة واحدة وشهر واحد ، فقد شهد أيضا فى ٢٩ سبتمبر مناقشـــة رسالته للماجستير « مفهوم التهكم » التى كان لهـــا دوى كبير فى المدينة الصغيرة لما احتوته من مقدرة وبراعـــة نقدية جعلته يوصف بأنه « أستاذ التهكم » ، فضلا عن أن المشرف الذى قـــدم الرسالة وصفها بأنها « ضرب عميق من التفلسف » (١) .

وعنوان الرسالة كاملا هو : « مفهوم التهكم : مع اشارة مستمرة الى سقراط » ؛ والحق أن الباحث لا يدهشـــه أن يختار كيركجور مثل هذا الموضوع ، ولا أن يربطه على هذا النحو بسقراط ، بل ربما كانت هذه احدى المرات القليلة التى نجد فيها فيلسوفنا متسقا مع نفسه ، فالموضوع تمليه ، من ناحية ، طبيعة كيركجور التهكمية الساخـــرة ، فقد سبق أن ذكرنا أنه : « كان صعب المراس ، ســـاخر المزاج حاد الذكاء ، لاذع التهكم .. »(٢) . وأنه كان يقول عن طبيعته هذه أنها

---

(١) حضر المناقشة عدد « غير عادى » من المستمعين ، واستمرت أكثر من سبع ساعات ، واشترك فيهـــا ، الى جانب عميد الكلية ، اثنان من المفكرين الهيجليين هما ج.ل. هيبرج J.L. Heiberg و أ.ف.بيك A.F. Beck كما كانت أول رسالة تقدم الى جامعـــة كوبنهاجن باللغة الدانماركية بدلا من اللغة اللاتينية كما جرى عليه العرف فى ذلك الحين . قارن المقدمة التى كتبها المترجم للترجمـــة الانجليزية للكتاب :

Lee M. Capel : Historical Introduction to the Eng. Trans. of « Concept of Irony » p. 9 & p. 357 ( Indian University Press 1965 .

(٢) قارنا كتابنا « كيركجور : رائد الوجودية الجـــزء الاول ص ٥٨ من طبعة دار التنوير بيروت عام ١٩٨٣ .

ملجيء وملاذى فى صراعى مع الآخرين الذين يفوقوننى قوة .. » [٣] . ويمليه ، من ناحية أخرى ، ارتباط التهكم بارتداد الذات الى نفسها فهـو كما يقول كيركجور نفسه « تعين للذاتية وتحديد لها » [٤] ، وعن طريقه تشعر الذات لأول مرة أنها حرة على نحو سلبى [٥] ، ولقد سبق أن أشرنا الى أن الارتداد الى الذات ، بل والتمركز حولها ، هو الخبرة الأساسية الأولى التى خبرها كيركجور ، ولهذا فسوف يجعلها المبدأ الحقيقى الذى ينبغى أن تنطلق منه الفلسفة « فالانسان ينبغى عليه أن يعرف نفسه قبل أن يعرف أى شيء آخر .. » [٦] . وتلك هى نفس البداية التى بدأ منها سقراط وعبر عنها فى المبدأ الشهير « اعرف نفسك » [٧] . وبالتالى كان من المنطقى أن يعود فيلسوفنا الى نفسه ليبحث فى أعماقها عن « موضـــوع » للدراسة الأكاديميــــة : فكان « التهكم » الذى تمليه عليه طبيعته الساخرة التى هى سلاحه الماضى فى صراعه مع مجتمعه . كذلك ليس غريبا أن تجرى دراسته للتهكم من خلال شخصية سقراط التى سحرته منذ أعماله المبكرة : « سقراط ، فى رأيى ، كان وسيظل المصلح الوحيد الذى عرفته ، أما بقية من قرأت لهم فقد يكون لديهم الحماس ، أو المعانى الجيدة ، لكنهم كانوا ، فى الوقت نفسه ، قصار النظر .. » [٨] . فسقراط ، عند كيركجرر ، هو نموذج الفيلسوف ، والمفكر الوجودى لأنه عبر بحياته الخاصة عن ذلك

---

(3) S. Kierkegaard : The Journals p. 517 Eng. Trans. by A. Dru (Oxford) .

(4) S. Kierkegaard : The Concept of Irony p. 279 .

(5) Ibid .

(6) S. Kierkegaard ; Conclding Unscientific postscript p. 196 Eng. Trans. by D. Swenson & W. Lowrie. Princeton Press.

(7) S. Kierkegaard : The Concept of Irony p. 202 .

(8) S. Kierkegaard : The Journals. p. 25 (Fontana) .

الارتباط الوثيق الذى أراده كيركجور بين الفلسفة والحياة : « ان جوانية سقراط ، واهتمامه بذاته ، هى أحد المفاتيح التى سعى كيركجور من خلالها الى فتح الباب أمام فهم معنى الوجود الأخلاقى • فنقطة البدء فى فينومينولوجيا الوجود عند كيركجور هى نقطة سلبية تاما ، وهى تحليله لمعنى التهكم عند سقراط ، وهى ، بصفة عامة أكثر : الموقف التهكمى من الحياة • ومن ثم فلا بد أن يفهم تفسيره لتهكم سقراط فى اطار خلفية محاولة كيركجور الشخصية فى أن يتعرف على ميوله الخلافية الجذرية وأن يستحوذ عليها •• »[٩] •

والحق أن كثيرا من الباحثين يذهبون الى أن كيركجور فى دراسته لسقراط لم يكن يدرس سوى ذاته : « حينما يصف كيركجور سقراط فانه يصف نفسه ، فقد رأى نفسه سقراط ، كما رأى سقراط كيركجور •• فكما أن سقراط عاش فى عصر منهار ، فقدعاش كيركجور أيضا فى عصر انهيار دينى ، عصر لم يعد للدين فيه تلك القوة الايجابية »[١٠] • وكثيرا ما كان يصف فيلسوفنا سقراط بنفس الصفات والخصائص التى كان يطلقها على نفسه ، فاذا كان كيركجور شخصية « غير عادية » واذا كان يقوم برسالة « خارقة » ، وهذا هو قدره ، فكذلك كان سقراط • يقول : « كل عصر من عصور التاريخ مقدر عليه أن يقوم بخطوة حاسمة الى الامام ، وهو يقوم بهذه الخطوة من خلال معبر صعب • وفى الحال يظهر فريق من الجياد البدائل المطهمة : [١١] الأعزب

---

(9) George J. Stack : On Kierkegaard. p. 31 Humanities Press U. S. A. 1976.

(10) A. Heiss : Hegel , Kierkegard, Marx p. 214 Eng. Trans by E. B. Garside A Delta Book 1963 .

(١١) هى ضرب من الجياد كانت تعد لإراحة غيرها أثناء السفر الطويل .

ومن المعروف ، بالطبع ان سقراط لم يكن « أعزب » ، ولكنه كان كما يقول كيركجور « عطية الهية للشعب الاثينى » وهو يقوم برسالة مقدسة — قارن مفهوم التهكم ص ٢٢٣ وما بعدها .

المتوحد الذى يعيش فقط من أجل الفكرة »[*] • هكذا كان كيركجور وكان الفيلسوف الاثينى أيضا الذى يصفه بأنه نقطة تحول فى مجرى التاريخ ، بل انه « أوقف » هذا المجرى عندما افتتح عصرا جديدا ارتد فيه وعى الانسان الى نفسه لأول مرة ، وجعل من « التهكم » مبدأ لحياته • فهو المعول الذى يحطم به العالم القديم كله ليبدأ من جديد ، انه « العدم » الذى لا بد أن تخلق منه البداية الجديدة — يقول كيركجور — فى اجلال للفيلسوف الاثينى لا يخفى : « تبدو حياة سقراط للملاحظ الخارجى أشبه ما تكون بتوقف مهيب لمجرى التاريخ : حتى أننا لا نسمع همسا ، بل ينتشر سكون عميق الى أن تقطعه ، فجأة ، تلك المحاولات المتضاربة التى تقوم بها عدة مدارس متباينة من تلاميذه يحاول كل منها أن يرتد بجذوره الى ذلك المصدر الخفى والنبع الغامض عند سقراط يغوص مجرى الرواية التاريخية تحت الأرض لفترة من الوقت مثل نهر الوادى الكبير لكى يعود الى التدفق والاندفاع مرة أخرى بقوة متجددة [١٢] •• تلك اللحظة من تطور روح العالم تشير ، بطريقة رمزية ، الى الطابع الفريد فى وجوده التاريخى ••• انه العدم الذى ينبغى أن تكون منه البداية »[١٣] علينا باستمرار أن نضع فى ذهننا هذا التقمص الذى قام به كيركجور

---

(*) Quoted by R. Heiss : Ibid p. 214.

(١٢) استخدم كيركجور نفس التشبيه ليصف نفسه خلال فترة الصراع العنيف . ونيطلل نشر كتبه المستعارة « أنا أشبه ما أكون بنهر الوادى الكبير الذى يغوص فى جزء من مجراه تحت الارض ثم يعود الى الظهور من جديد ، على أن أغوص فى اسمائى المستعارة لكنى اعرف أين سأظهر من جديد باسمى الاصلى » — وكان قد استخدم التشبيه ذاته فى وقت مبكر من عام ١٨٣٩ ليصف فترة الاعداد لامتحان اللاهوت — قارن تعليقات لى كابل Lee Gapel فى ترجمته الانجليزية « لمفهوم التهكم » ص ٣٩٤ — ٣٩٥ وقارن أيضا كتابنا « كيركجور : رائد الوجودية » ج ١ ص ٢٥٩ .

(13) S. Kierkegaard : The Concept of Irony P. 222 .

لشخصية سقراط « فعلى الرغم من أن كيركجور أجهد نفسه كثيرا ليكون دقيقا من الناحية التاريخية فانه مع ذلك لم يكن مؤرخا قط ٠٠ »[١٤]. والواقع أنه هو نفسه لم يرد ذلك فهو يدرسه من خلال « منشور كيركجوردى » ان صح التعبير ، ومع ذلك فمن الباحثين من يستحسن هذه الصورة التى رسمها لسقراط ويصفها بأنها : « احدى المحاولات النادرة فى تاريخ الفلسفة للدخول فى جلد فيلسوف اخر محاولا لا فهم ما قاله فحسب ، بل فهم ما كانه وما دل عليه وجوده ٠٠ »[١٥] ٠ غير أن سقراط الذى يعجب به كيركجور ، ليس هو سقراط الذى يعرض مذهب أفلاطون ، بل هو سقراط الانسان العينى بلحمه ودمه ، سقراط الذى رفض المذاهب واستخف بالنظريات ، وذهب الى أنه بغير مذهب، ولا نظرية يعلمها لأحد ، بل ليس لديه أى ضرب من المعرفة خاص به ٠٠ »[١٦] ٠ واذا كان سقراط قد وصف نفسه بأنه « الذبابة اللاذعة » التى لا تمل من وخز الناس ، فان كيركجور قد وصف نفسه منذ طفولته بأنه « الشوكة » ! : « أنا أريد أن أكون شوكة حتى أستطيع أن أغز كل شىء ، وحتى أكون قادرا على وخز الناس الذين يضايقوننى »[*] ٠ « وأنى لآمل ، بفضل العذاب الذى أتحمله بصبر ، أن أكون شوكة فى جنب العالم »[١٧] ٠ ومن هنا فقد ذهب « وليم باريت » الى أن « المهمة التى حددها كيركجور لنفسه كانت موازية تماما لمهمة سقراط ، لقد كان الفيلسوف الأثينى يقوم قديما

---

(14) R. Heiss : Hegel, Kierkegaard and Mark p. 213.

(15) George J. Stack : On Kierkegaard P. 42.

(16) William Barrett : Irrational Man, P. «14» Garden City N. Y. Doubleday 1967.

* R. Heiss : Op. cit. p. 204 & H. Holenberg : S. Kierkegaard p. 42 .

(17) S . Kierkegaard : The Journals P. 27 ( Oxford ) .

بمهمة ذبابة الخيل اللاذعة ، فيلسع رفاقه من الاثينين لكى يوقظهم من جهلهم ، وهكذا رأى كيركجور أن مهمته اثارة المشكلات أمام جيل يعتد بنفسه ، وبتقدمه المادى ونموه العقلى ، ولهذا سوف يكون ذبابة مسيحية حديثة على نحو ما كان سقراط ذبابة ، وثنية قديمة[١٨] ، أعنى ذبابة خيل تلسع المذهب المطلق عند هيجل والديانة الرسمية فى العالم المسيحى وتوقظ النـاس ليدركوا ما هم عليه من وجـــود زائف » [١٩] • والبداية عند الفيلسوفين واحدة : التهكم ، أو قل ، بدقة أكثر هى « العدم » أو ما يخلفه التهكم من رماد ! فاذا كانت الفلسفة تبدأ من الشك ، فان الحياة الشخصية الأصيلة تبـدأ من التهكم [٢٠] ، وهكذا أراد كيركجور « فى مفهوم التهكم » أن ينقل نتائج الفلسفة الى الحياة الشخصية بحيث يعيشها المرء ويستحوذ عليها [٢١] •

## ٢ ـ أهمية « مفهوم التهكم » :

الغريب أن رسالة كيركجور عن « مفهوم التهكم » ظلت مهملة فترة طويلة ، فقد تجاهلها الباحثون على اعتبار أنها من « مؤلفـات الشباب » ـ ان جاز استخدام التعبير الهيجلى الشهير ـ فهى لاتعبر عن مذهبه النهائى • بل ذهب مواطنه « هوفدنج » الى أن الجرعه الهيجلية فيها أكبر بكثير من أن تجعل الكتاب ممثلا للفكر الكيركجوردى الحقيقى : « فقد كان التأثير الهيجلى النظرى الذى سيطر عليه فى هذه الحقبة هو الذى يوجه كيركجور طوال هذا البحث •• » [*] •

---

(18) W. Barrett : op - cit.

(19) G. J. Stack : op. cit. p 31 .

(21) George J. Stack : Kierkegaard's Existential Ethics Prface The University of Albama 1977 .

(*) « Conept of Irony - » Translators Note p. 352 .

ولقد كان جورج براندز ... G. Brandes — الذى بدات منه الدراسات الجادة لكيركجور عام ١٨٧٧ — هو أول من أشار الى أهمية « مفهوم التهكم » عندما قال : « ان مفهوم التهكم هو نقطة البدء الحقيقية فى فلسفة كيركجور .. » [٢٢] . وتابعه فى ذلك فالهلم أندرسن W. Anderson الذى ذهب الى أن الأفكار الأساسية عند كيركجور موجودة بالفعل فى رسالته « مفهوم التهكم » — والى ما يقرب من ذلك ذهب أمانويل هيرش E.Hirsch وغيره من الباحثين [٢٣] . فما مصدر أهمية « مفهوم التهكم » .. ؟

الحق أن هذه الدراسة الأكاديمية « لمفهوم التهكم » تعد بمثابة المدخل الرئيسى الى فلسفة كيركجور النهائية ، وهى من هذه الزاوية ترتبط بفكره بنفس الدرجة التى ترتبط بها « ظاهريات الروح لهيجل » بمذهبه النهائى ، فاذا كان هيجل قد كشف فى هذا الكتاب لأول مرة عن بذور فلسفته الخاصة ومن ثم أعلن استقلاله عن مذهب « شلنج » ، بل راح يسخر من فكرته عن المطلق ، فاننا نجد كيركجور يعلن فى « مفهوم التهكم » لأول مرة فى عمل منشور استقلاله عن الهيجلية ، كما يعرض لكثير من الأفكار التى سيطورها فى مذهبه فيما بعد . لكننا نجد هنا فارقا هاما هو أن هيجل نجح فى ارساء فلسفته على قواعد جديدة جعلها تستقل تماما عن فلسفة شلنج ، أما كيركجور فعلى الرغم من سخريته من الجدل الهيجلى ، ومن الحرية والضرورة ووحدة الداخل والخارج .. الخ » [٢٤] ، وعلى الرغم من

---

(22) Josiah Thompson : Kierkegaard p. 148 ( Victor Gollancz ) .

(23) Lee M. Capel : op - cit p. 352 - 354 .

(٢٤) قارن « مفهوم التهكم » ص ٥٠ واستمرار هذا النقد فى كتابه « اما .. أو » ج ١ ص ٣ .

أنه قد تحول بالفعل عن الجدل الهيجلى النظرى الذى يحل جميع الاضداد فى مصالحة عقلية نهائية ، وارتد الى الموقف الذاتى عند سقراط — رغم ذلك كله فانه لم يستطع أن يتخلص تماما من سحر الفكر الهيجلى الذى ظل بارزا طوال الكتاب(*) • والحق أننا هنا أمام مثل جيد للعلاقة بين هيجل وكيركجور فسوف نرى أبا الوجودية وهو يعتمد على كثير من الأفكار الهيجلية ، ويستخدم ، بحرية ، مقولات وتفسيرات لا يشك أحد فى نسبتها الى هيجل • وان كان ذلك سوف يتم فى بقية مذهبه بدرجة أقل مما هى موجودة فى مفهوم التهكم — ومع ذلك يهاجمه دون أن يعى بوضوح مقدار الدين الذى يدين به لهيجل•

غير أن مفهوم « التهكم » هام من زاوية أخرى ، فها هنا سوف نجد بداية التفلسف الحقيقى فى نظر كيركجور ، كما نجد البداية الحقة لبناء الوجود الانسانى الأصلى فى وقت واحد • ذلك لأن التهكم يأخذ على عاتقه تحرير الانسان من سيطرة الآراء السائدة والأفكار المتعارف عليها ، كما ينتشل الذات من « ضياعها » وسط الجموع وطغيان الألف والعادة وألوان « اليقين الموضوعى » التى تقدمها الفلسفات السائدة ، انه يقوض تيار الواقع الفعلى كله فلا يبقى على شىء • وهدم « ألوان اليقين الموضوعى » الفلسفية والاجتماعية والدينية سوف يؤدى فى الحال الى ارتداد الوعى الى ذاته ، الى يقظة الناس مما هم فيه من سبات فيفهوا ما لم يعرفوه من قبل ، ويعرفوا ما لم يكونوه لكن يمكن أن يصبحوا عليه — ومن هذه الزاوية فقد رأى أن سقراط ، فى نظره « شغلته مشكلة : ما معنى أن تكون انسانا •• ؟ ومن ثم شك سقراط فى كوننا بشرا بالميلاد ، وليس من السهل أن تواتى الانسان الفرصة ليكون انسانا على هذا النحو »(٢٥) • فالتهكم هو باستمرار فى خدمة الجواب عن سؤالنا :

---

(*) G-J. Stack : On Kierkegaard p. 31 .

(25) J. J. Stack ; Ibid, p. 36.

ما الانسان •• ؟ ما الوجود البشرى الحق أو الأصيل •• ؟ ولا يمكن لنا أن ننتقل الى هذا الوجود الأصيل فنصير ما لم نكنه من قبل الا اذا هدمنا « وجودنا الزائف » ، الا اذا استيقظ الوعى وتنبه الى ما يعيش فيه من زيف • ولما كان الوجود الزائف هو الوجود الحسى ، فان التهكم يسير بنا الى عتبة الوجود الأخلاقى : « الدور الايجابى للتهكم هو أن يعيد الفرد من جديد الى نفسه ، وأن يخلق فيه اهتماما بوجوده الأخلاقى : فلا يمكن أن تكون هناك حياة بشرية أصيلة بغير التهكم •• [26] • ومعنى ذلك أنه لا يمكن أن يكون هناك وجود بشرى أصيل دون أن يمارس الموقف العدمى ، الذى يعلن فى النهاية عجز الذات البشرية عن الوصول الى « يقين موضوعى » ، وهذا العجز هو شرط لامكان التحول الأخلاقى ، ذلك لأن الجود الأخلاقى ، بوصفه مرحلة أعلى ، يرتبط بعلاقة تهكمية بالوجود الذى يوجد عليه المرء « فى واقعه الفعلى الناقص » فهو يكشف عن تباين واختلاف بين المثل العليا التى وضعها المرء لنفسه ، وبين واقعه الفعلى ( أو مايوجد عليه المرء بالفعل ) ، وبالطبع فان الالتزام الأخلاقى الذاتى يفترض مقدما اننا قد تجاوزنا الموقف العدمى [*] •

ومعنى ذلك أن « التهكم » يجعلنا نقف فى مرحلة وسط بين الوجود الحسى ( الجمالى ) وبين الوجود الأخلاقى فهو يهدم الأول ويبشر بالثانى • وهكذا تتكشف لنا البذور الأولى لنظرية المراحل الثلاث عند كيركجور • ومن هنا كانت دراستنا « لمفهوم التهكم » بالغة الأهمية لفهم فكر كيركجور النهائى •

واذا كنا نعرف أن المراحل الثلاث عند كيركجور : الحسية ، والأخلاقية ، والدينية تمثل ثلاثة أنماط من الوجود البشرى ، أو ثلاث

(26) S. Kierkegaard : The Concept of Irony P. 338 .

(*) G. J. Stack : on Kierkegaard p. 38 .

صور من الذات البشرية : الذاه المنغمسة فى الحس أو التى تضيع بين الجماهير ، والذات الملتزمة بمبادىء أخلاقية ، ثم الذات التى تشعر بنفسها حاضرة أمام الله — أقول اذا كانت الصور تصف ، فى العادة ، الوجود الفردى ، فاننا هاهنا ، « فى مفهوم التهكم » نجد كيركجور يشير الى أن مراحل الوجود يمكن أن تفهم على أنها مراحل فى تطور تاريخ العالم • وقد تبدو هذه الطريقة هيجلية « قلبا وقالبا » لكن ينبغى الا ننسى ، باستمرار ، انه رغم موقف كيركجور الخلافي مع هيجل ( وربما قلنا بدقة أكثر مع الهيجلية الدانماركية فى عصره ) فقد أخذ منه الشىء الكثير (٢٧) •

فى « مفهوم التهكم » يقدم لنا كيركجور موجزا لمراحل الوجود ولمسار التاريخ العالمى ، فهو يصف عصر السوفسطائين ، وما قبله ، فى العالم اليونانى القديم بأنه يمثل المرحلة الحسية • اذ تتسم هـــذه الفترة بصفة عامة بالمشاركة الكاملة فى اللـــذة الحسية التى مهـــدت الطريق أمام انهيار الدولة الأثينية ، وكان يدفعها اشتياق عارم للاشباع المباشر لهذه اللذة • واذا كنا نصف السوفسطائية بأنها نقطة تحول هامة فى مسار التاريخ فذلك لأن « الفكر بدأ منهم » فالسوفسطائيون يمثلون « التحطب الفكر »(٢٨) فى المرحلة الحسية — يقول : « تمثل السوفسطائية المعرفة فى حالة كثرة مختلطة ، خلصت نفســـها من الأخلاق المادية من خلال يقظة الفكر وبزوغه • فهم يمثلون حضـــارة مستقلة ومنفصلة يشعر كل انسان بالحاجة اليها ، أعنى كل انسان انتهى

---

(27) Mark C. Taylor : Kierkegaard Pseudonymous Authorship p. 64 - 65 Princeton University Press 1975 .

(٢٨) سوف نشرح فى فصل قادم ما يعنية هذا التعبير ويكفى هنا أن نقول ان المرحلة الحسية تنقسم الى نمطين من الوجود : الاول حسى مادى ويمثله « دون جوان » والثانى حسى خيالى أو فكرى وتمثله الرومانتيكية •• والهيجلية أيضا !

بالنسبة له سحر المباشرة ٠٠ » (٢٩) ٠ ومن ثم فقد بدأ السوفسطائيون مسار طريق جديد وصل الى نقطة حرجة عند سقراط : وهى انبثاق الوعى الذاتى ، فالذات الفردية عند الفلاسفة السابقين على سقراط لم تكن قد تميزت بعد عن البيئة المحيطة بها ، فقد ظلت خاضعة ، على نحو مباشر ، لتحديد وسيطرت اللذات الحسية من ناحية وعوامل خارجة عن الذات ، كالدولة ، من ناحية أخرى ٠ فلم يكن هناك تعين ذاتى أعنى تحديد الذات لنفسها ٠ لكن مع الفكر الذى بدأ يظهر بظهور السوفسطائية بدأ الأفراد يميزون أنفسهم عن البيئة من حولهم « وان ظلت الذات فى حالة كثرة مفتتة ومبعثر ة تحاول أن تفصل نفسها عن الأخلاق المادية من خلال بزوغ الوعى » كما سبق أن ذكرنا ٠

وعلى هذا النحو يلقى كيركجور ضوءا جديدا على المبدأ السقراطى الشهير « أعرف نفسك » فهو يعنى ، فى رأيه ، افصل نفسك عن « الآخر » ، فبمقدار ما كانت الذات قبل سقراط غير موجودة بسبب ضياعها فى التحديدات الخارجية ، فاننا نجد نبوءة العرافة تطابق عند سقراط وعيه بذاته عندما تأمره : « أعرف نفسك » (٣٠) ٠ وهكذا يكتشف سقراط الذات بوصفها حقيقة ذاتية مستقلة عن تحديداتها الخارجية أعنى انه اكتشفها بوصفها تعينا ذاتيا أو تحديدا ذاتيا أعنى بوصفها : ارادة ٠ ومع ذلك ، على الرغم من أن سقراط يعد نقطة تحول تاريخية فان اكتشافه ظل « بالقوة » وكان لا بد أن يتحقق بالفعل فى مجرى التطور التاريخى التالى « لم يكن سقراط هو الذى قدم المبدأ الجديد فى تمامه لأن هذا المبدأ لم يوجد عنده الا بطريقة خفيفة فحسب ، ومع ذلك فهو الذى جعل ظهوره ممكنا ٠ وهذه الحالة

---

(30) S. Kierkegaard : The Concept of Irony p. 225 - 226 .

الوسط التى نجد فيها المبدأ الجديد موجودا وغير موجود ، هذه الحالة التى هى المبدأ الجديد بالقوة وليس بالفعل هى : التهكم » (٣١) •

ولقد كان على « اليهودية » — ثم المسيحية بعد ذلك — أن تقوم بتنقيح لتصور الذات بوصفها مريدة ، ومن هنا كانت اليهودية تمثل المرحلة الأخلاقية فى مراحل الوجود الثلاث ، وهى الخطوة الأولى فى سبيل تطوير الذات بوصفها مريدة • ان القانون ( أو الناموس ) وخضوع الفرد له ، هما من وجهة نظر اليهودية نقطتا الانتباه المركزيتان وهنا تظهر المشكلات بطريقة مماثلة لظهورها عند السوفسطائية ، فكما أن التهكم يشبه الناموس ، فكذلك السوفسطائية تشبه الفريسيين لأن الأخيرين كانوا يعملون فى منطقة الارادة تماما مثلما كان يعمل السوفسطائيون فى دائرة المعرفة » (٣٢) • وممارسة الفرد لارادته فى اطاعة الناموس تصبح صورة من صور القرار الذى تتخذه الذات للتدين الذاتى : ولقد حدث فى التطور التالى لمسار العالم شيء مماثل لنقد سقراط للسوفسطائية : « ما فعله سقراط للسوفسطائين هو مواجهتهم باللحظة التالية • وهى لحظة تعبر فى حقيقتها المؤقتة الزائلة عن تفكك ذاتى بحيث تنحل الى عدم ، أعنى أنه سمح للامتناهى أن يبتلع المتناهى » (٣٣) •

---

(٣١) مفهوم التهكم ص ٢٣٤ وقارن أيضا قوله « الآن أصبح صحيحا على نحو مؤكد أن الذاتية بتمامها ، والجوانية بثرائها اللامتناهى ، يكن الشارة اليهما بكلمات « أعرف نفسك » - غير أن مضمون هذه المعرفة الذاتية ، فى حالة سقراط ، لم يكن كاملا على هذا النحو ، لانها لم تتضمن بالفعل سوى انفصال وتمايز ذلك الذى سيصبح فيما بعد موضوعا للمعرفة « مفهوم التهكم » ص ٢٠٢ •

(32) S. Kierkegaard : The Concept of Irony p. 236 .

(33) Ibid .

وتمثل المسيحية المرحلة الثالثة والأخيرة فى مراحل الوجود : أعنى المرحلة الدينية ، فمن خلال نظريات الخطيئة ، والتجسيد يصبح الانسان على وعى بالمغزى الأزلى لقراراته ، وفضلا عن ذلك فهو عندما يعترف بخطيئته يصبح على وعى باعتماده على الله ، ولا يعتقد كيركجور أن الاعتراف بالخطيئة ، وادراك مغزى التجسيد يقلل من أهمية دور الارادة فى الحياة البشرية وانما يؤكدها •

هذه ، بايجاز مراحل الوجود مطبقة على مسار التاريخ ، علما بأن كيركجور لم يكن يضع حدودا فاصلة وحادة فى هذه النظرة الى تاريخ العالم ، كما أنه — متفقا مع هيجل — لم يكن يعتقد أن المرحلة السابقة تحل محلها تماما المرحلة اللاحقة ، بل المرحلة المتأخرة تشمل فى جوفها المرحلة السابقة • ولهذا فقد ظل كيركجور يقول انه خلال عصره سطرت المقولات الحسية على حياة معظم الأشخاص (٣٤) •

فى « مفهوم التهكم » أيضا نجد بذور « الذاتية » التى انشغل بها كيركجور فى مذهبه النهائى ، كما نجد ارتباطا وثيقا بين التهكم والذاتية : « فالتهكم تحديد للذاتية وتعين لها ، ومن ثم فلا بد أن يرتبط ظهوره لأول مرة فى التاريخ بظهور الذاتية الأولى ، وذلك يشير الى نقطة تحول تاريخية تظهر فيها الذاتية لأول مرة ، وهاهنا نجد أنفسنا مع سقراط » (٣٥) • وعلى هذا النحو كان الارتباط بين سقراط والتهكم بسبب ظهور الذاتية عنده لأول مرة فهى الشرط الأول لتطور التهكم : « لكى يكتمل تطور التهكم لا بد للذات أن تصبح على وعى بتهكمها ، وأن تشعر على نحو سلبى ، انها تحررت ، وهى تشعر بذلك عندما تدين الواقع الفعلى المعطى وتستمتع بهذه الحرية السلبية ، لكن لكى يحدث ذلك فلا بد للذاتية أن تتطور ، أو بالأحرى عندما تؤكد الذاتية نفسها

(34) Mark C. Taylor : op. cit p. 66 - 67 .

(35) S. Kierkegaard : The Concept of Irony p. 281 .

يظهر التهكم ، فالذاتية تشعر أنها تواجه الواقع الفعلى المعطى ، وتشعر بقوتها الخاصة وبشرعيتها ومغزاها ، وهى بشعورها هذا تحافظ على نفسها من النسبية التى يحاول الواقع المعطى أن يضعها فيها .. » (٣٦) .

وفى « مفهوم التهكم » أيضا نجد بذور المشكلة الفلسفية التى سوف يتكرر ظهورها فى مؤلفات كيركجور المتأخرة بصور مختلفة وهى مشكلة العلاقة بين « الزمانى والأزلى » فسوف تشكل قلب « الشذرات الفلسفية » ، وسوف يعرض لها فى « الحاشية » ، مرة باسم المعاصرة مع المسيح ، أو كيف يمكن للمرء أن يصبح مسيحيا ؟ ومرة أخرى باسم « المفارقة المطلقة » ، أو كيف يمكن للمسيح ( الاله الأزلى ) أن يتجسد فى التاريخ ( الزمانى ) . . . ؟ لكن كيركجور يناقشها فى « مفهوم التهكم » عندما يعرض للمذهب الرومانتيكى مبينا أن الرومانتيكى ( وهو أيضا التهكمى ) يحاول ، عبثا ، أن يجعل من لحظة المتعة شيئا دائما ، يريد أن يقلب هذه اللحظة الزمانية الى لحظة « أزلية » بحيث لا تنقضى أبدا ، لكنه عندما يفشل فى تحقيق هذه الغاية يسقط فى اليأس ! وهو أحيانا يعرض لهذه الفكرة نفسها عندما يناقش العلاقة بين الفلسفة والتاريخ ، فى سياق مناقشته لمفهوم التهكم وظهوره لأول مرة : « المفاهيم أو التصورات ، كالأفراد ، لها تاريخ ، وهى مثلهم أيضا قد تكون عاجزة عن الصمود أمام الخراب الذى يحدثه الزمن ، غير أنها فى ذلك كله ومن خلاله ، تظل محتفظة بضرب من الحنين المرضى لمسرح طفولتها الأولى . ولما كانت الفلسفة لا تستطيع أن تقف موقف اللامبالاة من التاريخ التالى لهذا التصور ، فانها كذلك لا تستطيع أن تقنع بالأصل التاريخى لهذا التصور ، فقد يكون ذلك كافيا بل وممتعا للتاريخ بما هو كذلك . أما الفلسفة فهى تبحث دائما ، عما هو أكثر من

---

(36) S. Kierkegaard : The Concept of Irony p. 280 .

ذلك انهـــا تبحث عن الازلى ، عن الحـــق ، فى مقابل اللحظـــة السعيدة » [٣٧] •

وفى هذه العبارة نغمة هيجلية لا تخفى لا سيما اذا تذكرنا تفرقة هيجل بين الدراسات التاريخية للقانون ، والفلسفة السياسية التى تعمد الى سبر أغوار الصور الخارجية لادراك الجوهر الخالد والمباطن [٣٨] •

## ٣ ــ هيجل •• والتهكم :

### ( أ ) التهكم القديم عند سقراط :

قبل أن نشرع فى عرض وجهة نظر كيركجور عن « التهكم مـــع الاشارة المستمرة الى سقراط » علينا أن نسوق فكرة موجزة عن رأى هيجل فى هذا الموضوع • وقد يبدو غريبا أن نبدأ بحثنا عن التصور الكيركجوردى « للتهكم » بالحديث عن رأى هيجل فى الموضـــــوع ذاته • غير أن هناك سببين ، على الأقل ، يبرران لنا مثل هذه البداية الأول : هو الأثر الهائل الذى تركه هيجل على فكر كيركجور بصـــفة عامة حتى أن مذهبه يغدو أكثر وضوحا كلما عرض ، باستمرار ، على ضوء هذه الخلفية الهيجيلية • والثانى : أن « مفهوم التهكم » بالذات يعتمد فى بنائه على كثير من التصورات الهيجلية ، ولقد سبق أن ذكرنا كيف أن مواطنه « هوفدنج » رفض اعتبار هذه الرسالة ممثلة لفكره لطغيان الفكر الهيجلى عليها • ويكفى أن نقول مثلا أن تعريف التهكم ، الذى يتردد طوال الكتاب ــ بأنه « السلبية اللامتناهية المطلقة » مأخوذ

---

(37) S. Kierkegaard : The Concept Irony p. 47 - 48 .

(٣٨) قارن : « الفلسفة ترفض مثل هذه النظرة •• وترى أن المهم هو أن نتعرف على الابدى الذى يختفى خلف ما هو حاضر » ص ٨٦ من ترجمتنا العربية « لاصول فلسفة الحق » الجزء الاول دار التنوير بيروت عام ١٩٨٣ العدد الخامس من المكتبة الهيجلية •

من هيجل [٣٩] ، والقول بأن التهكم هو « تعين للذاتية وتحديد لها » أو أنه « الصيرة العليا للذاتية » مستمد أيضا من هيجل [٤٠] وابراز سقراط ودوره فى تاريخ العالم كان هيجل هو الذى أشار اليه • والحق أن كيركجور لا ينكر شيئا من ذلك فهو يقول : « من الواضح أن هيجل يقدم لنا نقطة تحول فى فهمنا لسقراط ، ولهذا السبب سوف أبدأ من هيجل ، وانتهى بهيجل دون أن ألتفت الى السابقين عليه أو الى خلفائه: ما دام الأخيرون يجدون أساسهم المتين فى تصـــوره ، فى حين أن السابقين عليه ليس لهم سوى قيمة نسبية اذا ما قورنوا بهيجل [٤١]• ويقول بعد ذلك « اننى استفدت كثيرا من تصور هيجل لسقراط فى الجزء السابق من الدراسة » [٤٢] • صحيح أن كيركجور يأخذ على هذا التصور الهيجلى الكثير من المآخذ ويحوره تحويرا خاصا به ، لكن قبل أن نفهم هذا التصور الجديد علينا أن نفهم أولا ما قاله هيجل •

يعتقد هيجل أن « التهكم » هو الحد الأقصى الذى وصل اليه تطور الوعى بالذاتية ، ولما كان سقراط فى نظره : « هو الذى أظهر الذاتية اللامتناهية وحرية الوعى الذاتى ، عندما ذهب الى أن الانسان ينبغى عليه أن يبحث داخل نفسه عن غاية لأفعاله وغاية للعالم فى وقت واحد » [٤٣] • فانه يعتقد أن : « مفهوم التهكم » بدأ من

---

(39) S. Kierkegaard : The Concept of Irony p. 78 & p. 279 - Hegel's Aesthetics Vol. I. p. 68.

(40) S. Kierkegaard Ibid p. 281 and Hegel's Philos. of Right p. 101 .

وقارن ترجمتنا العربية « أصول فلسفة الحق » جـ ١ ص ٢٥٧ دار التنوير بيروت عام ١٩٨٣ .

(41) S. Kierkegaard ; The Concept of Irony p. 243 .

(42) Ibid, p. 246 .

(43) Hegel; History of philosophy Vol. I; p. 386.

سقراط وان كانت التسمية مستعارة من أفلاطون يقول : « الصورة العليا التى تتخذها هذه الذاتية ، وتعبر عن نفسها فيها تعبيرا كاملا هى الظاهرة التى تسمى باسم مستعار من أفلاطون — وهى « التهكم » • ان الاسم وحده قد استعير من أفلاطون الذى استخدمه ليصف طريقة فى الحديث استخدمها سقراط فى النقاش عندما كان يدافع عن فكرة الحقيقة وفكرة العدالة ضد غزو السوفسطائيين ، وغير المثقفين »(٤٤) •

ويشرح لنا هيجل هذه الطريقة فى كتابه « تاريخ الفلسفة » فيقول : « كان سقراط يطرح على مستمعيه أسئلة ، كما لو أنه يريد أن منهم أن يعلموه • وهذا هو التهكم السقراطى الشهير الذى كان لونا خاصا من ادارة الحديث بين شخص وآخر • وهو بذلك لم يكن سوى صورة ذاتية للجدل ، لأن الجدل الحقيقى يعالج الأشياء وعللها »(٤٥) • وكان سقراط بطريقته هذه يستهدف أن يوقظ فى الشباب الذى انجذب اليه ، الرغبة فى المعرفة ، واستقلال الفكر (٤٦) • والى هذا الحد فلم يكن يعلمهم شيئا بل يكتفى أن يبين لهم أن ما يؤمنون به هو فى ذاته شىء متناقض ، وذلك بأن يستخرج المبادىء من داخلهم ثم يستنبط من كل مبدأ نتيجة هى الضد المباشر لما كانوا يؤمنون به ، أو يترك هذا الضد يخرج من وعيهم دون أن يؤكده على نحو مباشر (٤٧) • وهكذا علم سقراط أولئك الذين ارتبط بهم أن يقولوا انهم لا يعرفون شيئا ،

---

(44) Hegel's : Philosohy of Right p. 101 .

وقارن أيضا ترجمتنا العربية لاصول
فلسفة الحق لهيجل » ج ١ ص ٢٥٧ دار التنوير بيروت عام ١٩٨٣ . العدد الخامس من المكتبة الهيجلية .

(45) Hegel : History of philosophy Vol . I. p. 389.

(46) Ibid, p. 398.

(47) Ibid, p. 399 .

ولقد ذهب سقراط نفسه الى أنه لا يعرف شيئا ، ويمكن أن يقال أن سقراط كان بالفعل لا يعرف شيئا من حيث أنه لم يسعى الى تكوين نسق لفلسفة ما ، وكان هو نفسه على وعي بذلك [٤٨] .

ويستطرد هيجل فيبين لنا أن هذا « التهكم » قد يبدو باطلا من وجهة نظر ما ، الا أنه يفيد فى توضيح الأفكار « المجردة » عندما يجعلها « عينية » ، فعندما نعالج موضوعات لها مثل هذا الاهتمام العام ، ونتحدث الى الآخرين بشأنها فاننا كثيرا مالا نفهم تصور الشخص الآخر للموضوع » [٤٩] . ومن هنا كان توضيح هذه الأفكار أمـرا هاما : والا لظل الناس يثرثرون حولها سنوات دون أن يحرزوا أى تقدم .. ولقد كان لتهكم سقراط تلك الخاصية العظيمة فى بيـــان الطريقة التى نجعل بها الأفكار المجردة عينية بحيث نعمل على تطويرها وبذلك ، فقط ، تبرز الفكرة الشاملة الى الوعى » [٥٠] . غير ان هيجل ينبهنا الى ملاحظة هامة — وهى فى الواقع نقطة خلاف رئيسية مع كيركجور — حيث يقول أن سقراط فى نقاشه مع الســوفسطائين ، والشباب وغير المثقفين بصفة عامة : « لم يكن يعالج بطريقة تهكمية سوى طريقتهم الروحية فحسب ، لا الفكرة ذاتها ، فالتهكم ليس ســوى طريقة فى الحديث فحسب ، لأن الحركة الجوهرية للفكر ، فيما عدا اذا كان موجها ضد أشخاص ، هى الجدل » [٥١] .

ومعنى ذلك ، باختصار ، أن التهكم عند هيجل يرتبط بالذاتية ، فهو الحالة القصوى التى يمكن أن تبلغها ، ومن هنـــا كان ضربا من

---

(48) Ibid .

(49) Ibid, p. 400 .

(50) Ibid .

(51) Hegel : Philosophy of Right p. 101 .

الجدل الذاتى الذى يستخدم كطريقة فى الحوار فحسب بغية توضيح الأفكار المجردة ليجعلها عينية ولا بد من رفعه فى مسار الفكر الجدلى .

ويرفض كيركجور هذا التصور الهيجلى للتهكم السقراطى ويعيب عليه :

أولا : أن هيجل فى تاريخ الفلسفة يناقش التهكم السقراطى مناقشة مقتضبة الغاية وينتهز الفرصة لكى يهاجم التهكم كمبدأ عام[٥٢] . وهو باستمرار يناقش التهكم باحتقار شديد لأنه فى نظره شىء بغيض كريه[٥٣] .

ثانيا : ان هيجل فى تاريخ الفلسفة لم يكن دقيقا من الناحية التاريخية فهو لم يهتم بتوضيح العلاقة بين الروايات الثلاث التى ذكرها معاصروه ( يقصد أفلاطون ، وزينوفون وأرسطوفان ) فى الوقت الذى يلاحظ فيه هيجل أن المهم فى سقراط هو حياته الفردية لا فلسفته[٥٤] .

ثالثا : يعيب كيركجور على هيجل أيضا أنه فى شرحه للمنهج السقراطى لم يستخدم سوى محاورة أفلاطونية واحدة ( هى محاورة مينون )[٥٥] ، كمثال على هذا المنهج ، دون أن يذكر تبريرا واحدا لاختيار هذه المحاورة بالذات[٥٦] .

---

(52) S. Kierkegaard : The Concept of of Irony p. 283 .

(53) Ibid, p. 282 .

(54) Ibid, p. 243 .

(٥٥) محاورة مينون هى بالفعل المحاورة التى يستخدمها كثير من الباحثين للتعبير عن منهج سقراط ، لانها تشتمل على محاولة فريدة لتطبيق المنهج من أجل استخلاص حقيقة معقدة ( نظرية هندسية ) من عقل يبدأ من الصفر يملكه مينون ، فسقراط يستخرج من هذا الصبى شيئا فشيئا قواعد الهندسة وينتهى من ذلك الى اثبات ان علم الهندسة وسائر العلوم الاخرى ليست سوى معارف تلقتها النفس فى حياة سابقة .

(56) Ibid .

رابعا : لم يحاول هيجل ،فى رأى كيركجور ، أن يميز المحاورات الأفلاطونية عن تلك التى يغلب عليهـا الطابع السقراطى ، واكتفى بأن يقـول : « ليست بنا حاجة الى أن نبحث أبعـد من ذلك فيما هى المحاورات التى تنتمى الى سقراط ، وتلك التى تنتمى الى أفلاطون فالكثير قد أصبح مؤكدا الآن ، وأصبحنا قادرين على فهم مـذهب أفلاطون من محـاوراته » [٥٧] ( النص من تاريخ الفلسـفة ج ٢ ص ١٣ ) .

خامسا : يعتقد كيركجور أن السبب الرئيسى الذى شوه صورة التهكم السقراطى عند هيجل ، هو أنه كان ينظر اليه دائما بمنظـور « التهكم » الحديث الذى ظهر عند الرومانتيكية الألمانية ، ولمـا كان هيجل قد نفر باستمرار من الجانب المخادع فى ذلك التهكم فقد مـد كراهيته هذه الى كل ألوان التهكم : « فبمجرد ما يتفوه هيجل بلفظ « التهكم » ، نجد ذهنه يتجه مباشرة الى شليجل ، وتيك ، ويتحول أسلوبه الى سخط ونقمة »[٥٨] . فهو عندما يناقش التهكم السقراطى يضيف فى الحال ، لقد كان فردريك شليجل هو أول من أدخل هـذه الفكرة حديثا »[٥٩] . غير أن ذلك لا يعنى أن هيجل كان مخطئا فى موقفه من شليجل .. وانما يعنى أنه كان أحادى الجانب عندما ركز على التهكم بعد فشته فتغاضى بذلك عن حقيقة التهكم ، ولما كان قد وحد كل تهكم مع هذه الصورة فانه بذلك قد ظلم التهكم » [٦٠] .

وينتهى كيركجور من مناقشته لفكرة هيجل عن التهكم السقراطى

---

(57) Ibid .

(58) Ibid; p. 283 .

(59) Ibid; p. 283 .

(60) Ibid; p. 282 .

بقوله : « ان تفسير التهكم السقراطى ، على هذا النحو ، يجعل هذا التهكم يفقد جوهره التاريخى تماما ، ومن الصعوبة بمكان أن نقول ان الصورة التى رسمها هيجل لسقراط تمثله حقا ، فلم يكن هم سقراط قط أن يجعل المجرد عينيا • والأمثلة التى ذكرها هيجل تعبر عن اختيار سيء تماما •• فلم يهتم سقراط بجعل المجرد عينيا ، لكنه على العكس أرادمن خلال العينى أن يجعل المجرد مرئيا • ويكفى أن نضع فى ذهننا ان ما أسميناه بالتهكم الأفلاطونى هو بالضبط ما نسـبه هيجل الى سقراط ، لأن الحركة عند سقراط لم تكن تبدأ من المجرد الى العينى ، بل كانت على العكس تبدأ من العينى لتصل الى المجرد ، ولتصل اليه باستمرار • ومن هنا فان هيجل عندما ناقش تهكم سقراط قد وحد بينه وبين تهكم أفلاطون ، وهو فى الحالتين لا يريد أن يجعـله أكثر من طريقة فى الحديث مجرد متعة اجتماعية ، وليس سلبا خالصا ، ولا هو موقف سلبى »(٦١) •

خلاصة النقد الكيركجوردى « للتهكم » كما فهمه هيجل هو انه كره استخدام الرومانتيكية للتهكم فى ميدان الأدب ، ومن هذه الزاوية نظر الى التهكم السقراطى القديم ، ولهذا فان علينا الآن ان ننتقل الى رأى هيجل فى التهكم الحديث •

ب — التهكم الحديث عند الرومانتيكية الألمانية :

فى العصور الحديثة ظهر « مفهوم التهكم » مرة أخرى على يد المدرسة الرومانتيكية الألمانية بصفة خاصـة ، وكان فردريك شايجل ( ١٧٧٢ — ١٨٢٩ ) هو أول من استخدم هذا المصطلح فى ميـدان الأدب • لكن على الرغم من أن شليجل استعار مفهوم التهكم أصلا من

---

(16) S. Kierkegaard : The Concept of of Irony p. 284 .

سقراط فقد أقام أساسه الفلسفى على مبادىء فلسفة فشته [٦٢] •

يذهب هيجل الى أن « شليجل » استفاد من اليقظة الفلسفية الحديثة ، وأخذ يبحث عن الجديد والمبتكر فاستمد من هذه اليقظـة ما تستطيع طبيعته النقدية ، لا الفلسفية أن تستوعبه ، وأبدع تيارا جديدا هو الذى تولدت عنه جميع أشكال التهكم المختلفة • ولقد وجد التهكم ، فيما يرى هيجل ، فى جانب من جوانبه ، تبريرا أكثر عمقا وأبعد غورا فى فلسفة فشته Fichte بمقدار ما أمكن تطبيق مبادىء هذه الفلسفة فى ميدان الفن • وحسبنا أن نشير لابراز العلاقة الوثيقة ، بين التهكم ومبادىء فلسفة فشته — الى أن الأخير رأى فى « الأنا » ، المجرد والشكلى ، المبدأ المطلق لكل معرفة ، ولكل علم ، ولكل عقل • ومن هنا فقد تصور الأنا بسيطا فى ذاته بحيث أصبح يعنى من ناحية سلبا لكل جزئى ، ولكل تعين ، ولكل مضمون ، اذ تفنى الأشياء جميعا فى هذه الأنا البسيطة المطلقة أو فى حريتها الذاتية ، وهو يعنى ، من ناحية أخرى ، أن المضمون لا قيمة له بالنسبة للأنا الا بمقدار ما تطرحه هذه الأنا وتوافق عليه ، والنتيجة هى أن كل ما هو مو موجود لا يوجد الا من خلال الأنا ، وكل ما يوجد من خلال هذه الأنا تستطيع هى نفسها تدميره كذلك[٦٣] •

لا قيمة لشىء ، اذن ، الا بمقدار ما تضفيه عليه ذاتية الأنا هذه ، وهكذا أصبح الأنا « سيد كل شىء » ، و « رب كل شىء » وعلى ذلك

---

(٦٢) ناقش هيجل فكرة شليجل فى كثير من كتبه لكن أهمها «محاضرات فى علم الجمال » وفلسفة الحق ، كما هاجم بعنف ، فى كتابه الاخير ، قصة لوسندة Lucinde لشليجل ، ودفاع شلير ماخر عنها ( قارن ص ٢٦٣ من ترجمة نوكس T. M. Knox الانجليزية لفلسفة الحق ) •

(63) Hegel's Aesthetics : Lectures on Fine Art Vol. I p. 64 Eng. Trans. by T. M. Knax ( Oxford 1975 ) .

فان كل ما هو قائم فى ميدان الأخلاق ، أو الحق : انسانيا كان أم الهيا، مقدسا أو مدنسا — لا بد أن تضعه الأنا أولا ، ولا يصعب عليها أن تقضى عليه أو أن تدمره • والنتيجة أن كل ما يوجد فى ذاته ولذاته ، أصبح محض ظاهر ، وبدلا من أن تحمل الأشياء فى ذاتها ولذاتها حقيقتها وواقعيتها لم تعد تملك سوى الظاهر الذى تتلقاه من الأنا : والاثبات والنفى مرهونان تماما بارادة الأنا باعتبار أن هـذه الأنا مطلقة (٦٤) •

لكن علينا أن نلاحظ أن هذه الأنا غرد حى نشط يسير بين الناس ويكون لنفسه شخصية خاصة ، وتعتمد حياته على جعل هذه الفردية الشخصية حقيقة واقعية فى نظره وفى نظر الناس على حد سواء ، وذلك بالتعبير عنها ، لأن كل انسان يحاول خـلال حياته أن يحقق ذاته • والآن اذا ما نقلنا هذه الفكرة الى عالم الفن ، وطبقناها هناك لوجب أن نقول : اننى لا أعيش كفنان اللهم الا اذا كانت أفعـالى وسلوكى — ان كانت تحمل مضمونا — لا تعدو أن تكون بالنسبة لى مجرد ظاهر ، ولا تتخـذ من الأشكال الا ما تفرضه عليهـا قوتى أنا (٦٥) •

ويرى هيجل أن الفنان اذا ما أخذ بمثل هذه الوجهة من النظر واعتنق فكرة الأنا التى تطـرح كل شىء ، وتدمر كل شىء بنزواتها الخاصة ، تلك الأنا التى لا يكون لها مضمون مطلق ، ولا واقع حقيقى مستقل ، فلا يكـون لها مضمون الا ذلك المظهر الذى تصـنعه هى وتستطيع تدميره — أقول ان الفنان اذا ما أخذ بهذه الوجهة من النظر استطاع أن يعيش كفنـان ، وأن يقيم علاقات مع الآخرين وأن يكون له أصدقاء وعشيقات •• الخ لكن بما أنه « عبقرى » ، فان الواقع

(64) Hegel' : Aesthetics Vol . I. p. 66 - 5 .

(65) Ibid, p. 65 .

النوعى الخاص الذى يعزوه الى نفسه ، وكذلك أفعـــاله الجزئية ، وكذلك كل ما هو كلى ومطلق — يصبح غى نظره بغير وزن ، فموقفه من ذلك كله هو موقف تهكمى (٦٦) .

وعلى ذلك فهناك ثلاثة عناصر تشكل المعنى العام للتهكم المقدس للعبقرى فى نظر هيجل هى : الايمان بالأنا المطلق أساس لكل معرفة ، ثم الاعتقاد بأن هذه الأنا بسيطة فى ذاتها ، وبالتالى فهى تسقط كل مضمون وتفرغه من أى محتوى جزئى لتستمتع بتلك الحرية المجردة ، وأخيرا التطبيق انعملى للمبدأين السابقين بحيث تصبح الأنا فـــردا حيا نشطا : « تلك هى العناصر الثلاثة التى تشكل المعنى العام للتهكم المقدس للعبقرى بوصفها تركيزا للأنا فى ذاته ، الأنا الذى قطع جميع القيود ، وهذه الأنا لا تستطيع أن تعيش الا فى غبطـــة الاستمتاع الذاتى . وهذا الضرب من التهكم ابتكره فردريك فون شليجل ، ثم جاء كثيرون بعده فواصلوا الثرثرة حوله »(٦٧) .

والصورة التى تأتى بعد ذلك لسلبية التهكم هذه ، هى من ناحية القول ببطلان كل شىء واقعى أو أخلاقى ، أو أية قيمة ذاتية ، وبطلان كل شىء موضوعى تكون له شرعية مطلقة . واذا ما ظل الأنا فى مثل هذا الموقف فسوف يبدو له كل شىء تافها وباطلا باستثناء ذاتيته التى تصبح فى هذه الحالة سطحية وخاوية ، بل تصبح هى نفسها باطلة . غير أن هذه الأنا ، على عكس ما تنشد ، قد تفشـــل فى العثـــور على اشباع فى هذا الاستمتاع الذاتى ، وبدلا من ذلك تجد ذاتها ناقصة فتشعر باشتياق الى شىء ثابت ، وجوهرى ، واهتمامات نوعية خاصة وأساسية ، فينتج عن ذلك شعور بالتعاسة التناقض اذ تطمح الذات الى حقيقة موضوعية لكنها تبقى عاجزة عن انتزاع نفسها من عزلتها ،

---

(66) Hegel : Aesthetics Vol. I p. 66.

(67) Ibid .

من تلك الجوانية المجردة — ويتولد عن ذلك الوضع حالة مرضية هى حالة النفس الجميلة(٦٨) التى يقتلها الضجر لأن النفس الجميلة حقا هى التى تعمل وتحيا فى الواقع(٦٩) •

لكن لما كان « التهكم » قد اتخذ شكل الفن فانه لا يقف عند حد اضفاء الطابع الفنى على الحياة الشخصية ، والفردية الجزئية ، للفنان المتهكم ، انما يتعداه الى انتاج أعمال فنية خارجية تعتمد على الخيال• ومبدأ هذه الأعمال هو أيضا « التهكم » الذى يصور على أنه الهى ومقدس ، وهكذا نجد أن العبقرية الفردية التهكمية تكمن فى التدمير الذاتى لكل ما هو نبيل وعظيم وممتاز • ونجد الفن التهكمى نفسه حتى فى انتاجه الموضوعى يلتزم بالذاتية المطلقة وحدها ، ما دام كل ما له قيمة فى نظر الانسان يتضح أنه غير موجود بفعل تدميره الذاتى ، فلا تكون العدالة والحقيقة والأخلاق وحدها هى التى لا تحمل محمل الجد بل أيضا الجليل والخير(٧٠) •

ويستثنى هيجل زولجر Solger ( الذى كان زميلا له فى جامعة برلين من عام ١٨٨١ حتى وفاته عام ١٨١٩ ) من بين الرومانتكين الذين جعلوا من التهكم المبدأ الأسمى للفن : « فذهن زولجر الرفيع كان فوق هذه المبالغات »(٧١) ، فضلا عن أنه لم يقنع

---

(٦٨) تعبير النفس الجميلة أو الروح انسلبية — تعبير شاع فى عصر هيجل لا سيما على يد الرومانتيكيين من أمثال نوفاليس Novalis وشيللر Schiller وغيرها قارن « ظاهريات الروح ، ص ١٦٦ — ٦٦٧ ن الترجمة الانجليزيه لبيلى J.Baillie »

(69) Hegel's Aesthetics Vol . I p. 67.

(٧٠) هيجل « أصول فلسفة الحق » ج ١ ص ٢٥٧ من ترجمتنا العربية — دار التنوير بيروت عام ١٩٨٣ — العدد الخامس من المكتبة الهيلجية .

(71) Hegel's Aesthetics Vol. I 67 .

كالآخرين بثقافة فلسفيه ضحلة بل كان يلح عليه دافع عميق الى مواصلة السير الى أعماق الفكرة الفلسفية (٧٢) ، ومن ثم فقد استطاع أن يدرك الحركة الجدلية ، ويفهم بعمق اللحظة التى أسميها « بالسلبية اللامتناهية المطلقة » ، ( وهى لحظة التهكم فى سير الجدل ) ، وعرف نشاط الفكرة فى سلب ذاتها بوصفها لا متناهية وكلية لكى تصبح متناهية وجزئية ، ومعنى ذلك أن الفكر فى سيره يعود فيسلب هذا السلب المطلق ذاته ( أى لحظة التهكم ) ليعود الى توكيد نفسه من جديد على أنه الكلى واللامتناهى من خلال الجزئى والمتناهى • صحيح أن « زولجر » تمسك بهذه السلبية التى لا تعبر الا عن عنصر واحد فقط من عناصر الفكرة النظرية ، لكن وفاته المبكرة هى التى حالت دون الوصول الى تطوير عينى للفكرة الفلسفية ، لكنه وان كان قد وقف عند هذا الجانب السلبى الذى يرتبط بوشائج قربى بالتدمير التهكمى لما هو محدد وجوهرى ، فانه برهن لنا من خلال حياته العملية على ما لديه من جدية وحزم ، ونبل فى الشخصية ، فلم يكن هو نفسه فنانا تهكميا من ذلك الضرب الذى وصفناه ، كذلك لم تحمل أعماله الفنية الأصيلة ذلك الطابع التهكمى • وفى ذلك كله ما يبرر لنا أن نميز « زولجر » الذى كان فى حياته وفلسفته وفنه جديرا بالاحترام ، عن رسل التهكم الذين سبق لنا ذكرهم »(٧٣) •

وفى استطاعتنا أن نقول ، فى النهاية ، ان الأنا المطلق عند فشته ، والذى اعتمد عليه التهكم فى الرومانتيكية الألمانية ، الذى

---

(٧٢) سوف يوافق كيركجور على هذا التقدير الهيجلى لزولجر قارن قوله : « كان زولجر هو الذى سعى الى الوصول الى وعى فلسفى بالتهكم » ص ٣٢٣ وان كان يعتقد أنه « ضحية للمذهب الايجابى عند هيجل » •• فزولجر هو فارس الميتافيزيقا السلبى « مفهوم التهكم » ص ٣٢٣ •

(37) Hegea's Aesthetics Vol. I p. 68 - 69 .

يعنى غياب كل قيد وكل مضمون هو اللاتناهى غير المقيد للتجريد المطلق أو الفكر الخالص للذات الذى عرضه هيجل بتفصيل فى كتابه « فلسفة الحق »[٧٤] • والتمسك به على أنه « الحرية » لا يعنى سوى التمسك بالحرية السلبية ، أو الحرية على نحو ما يتصورها « الفهم » أنها حرية الفراغ التى تصل الى مرتبة الهوى حين تتخذ شكلا واقعيا فى العالم ، ولا تكون نتيجتها سوى التعصب للهدم والتدمير : هدم كل النظم الاجتماعية ، والقيم الأخلاقية •• الخ ان هذه الحرية السلبية لاتشعر بوجودها الا وهى تدمر شيئا ما : « وبالتالى فان ما تتجه اليه الحرية السلبية لا يمكن أن يكون شيئا فى ذاته ، بل فكرة مجردة ، ولا يمكن لهذه الفكرة أن تحقق سوى ضراوة التدمير »[٧٥] • ان الأنا هى أيضا الانتقال من مرحلة اللا تعين غير المتميز الى التمايز والتعين ، الى الوضع والتحديد لمضمون معين ، ولموضوع ما ، وقد يكون هذا المضمون هو ما تقدمه الطبيعة أو ما تنتجه الروح[٧٦] • باختصار هذه « الذاتية اللامتناهية » اذا ما ظلت على هذا النحو فانها لن تؤدى الا الى الدمار ، واذا كانت هذه الذاتية هى لحظة « التهكم » ، فلا بد أن يؤدى التهكم الى الموقف العدمى الذى يحاربه هيجل بعنف لأن الجدل عنده هو الحركة الذاتية الخلاقة للفكر ، فالكلى فى تطوره لابد أن يضفى على نفسه مضمونا •

علينا الآن أن ننتقل الى معالجة كيركجور « لمفهوم التهكم » عند سقراط والرومانتيكية الألمانية فى شىء من التفصيل ، وسوف نرى طوال سيرنا مدى تأثره بالتحليل الهيجلى لهذا التصور •

---

(٧٤) قارن ترجمتنا العربية « لاصول فلسفة الحق لهيجل » ص ١٠٩ — ١١٠ من المجلد الاول أصدرته دار التنوير بيروت .

(٧٥) قارن ترجمتنا العربية « لاصول فلسفة الحق لهيجل » ص ١١٠ من المجلد الاول أصدرته دار التنوير بيروت .

(٧٦) نفس المرجع ص ١١١ .

## ٤ ـ التهكم السقراطى :

### ( أ ) فن الحـوار :

سقراط ، عند كيركجور ، أستاذ التهكم غير منازع : « فقد ظهر التهكم لأول مرة فى العالم على يد سقراط »[٧٧] • وسقراط هـو الذى برع فى فن الحوار فكان الشخصـية الرئيسية ، على مـدار التاريخ ، فى هذا الضرب من التهكم • والحق أن كيركجور أجهد نفسه كثيرا فى مناقشة الروايات التاريخية التى رسمت شخصية سقراط فى التراث القديم وأعنى بها مصادر ثلاثة : زينوفون فى مـذكراته ، وأفلاطون فى محاوراته ، وأرسطوفان فى مسرحياته ـ والغريب أن كيركجور فى دراسته لهذه المصادر لم يكن يستهدف التأريخ بقدر ما كان يريد البرهنة على الالتباس والغموض فى شخصية سقراط ! لقد أراد أن يجعل من سقراط فى نهاية الأمر « شخصية غامضة » ! وربما كان الأدنى الى الصواب أن نقول انه أراد للفيلسوف الاثينى أن يكـون « سقراط اللغز » لكى يتفق مع أفكار الأسرة اللغز عموما ! ولقد انتهى من هذه الدراسة التاريخية الى القول بأن الطبيعة الحقيقية لسقراط يمكن أن تعرف على أنها « التهكم » • لكنه يميز عند سقراط بين ضربين من التهكم : التهكم بوصفه طريقة فى الحوار وادارة الحـديث بين الناس ، والتهكم بوصفه أسلوبا فى الحياة ، وطريقة فى الوجود ـ وهو ينتهى بالتهكم عند سقراط فى الحالتين الى ضرب من « العدمية » ، عندما يفضيان الى نتيجة واحدة هى « السلبية اللامتناهية المطلقة »•

اذا كانت طبيعة سقراط الحقيقيـة هى « التهكم » فاننا نعنى بذلك « الفن السقراطى الشهير : فن طـرح السؤال ، أو هـو فن الحوار •• »[٧٨] • وهو فن يعارض تماما الفن السوفسطائى المزعوم:

---

(77) S. Kierkegaard : The Concept of Irony P. 47.
(78) Ibid : p. 70 .

فن الجواب على كل سؤال . لقد كان السوفسطائيون على استعداد تام للاجابة عن أية أسئلة : ولهذا نراهم تواقين للعثور على شخص يسأل ويستفسر ، وما أن يلقى سؤاله حتى يمكن لحكمتهم المزعومة أن تتدفق، يقول هيبياس Hippias واصفا « بحر الحكمة » السوفسطائية : « أنت يابرونا جوراس فى استطاعتك أن تبحر والجو عاصف فيشق كل شراع طريقه فى محيط من الكلمات »(٧٩) . وما كان يرغب سقراط فى نقده عندما يقابل بينه وبينهم هو سمة الغرور والافراط فى الحديث عن النفس والفصاحة التى يغلف بها هؤلاء القوم أحاديثهم حتى تبدو « تفاهات طنانة » وكلمات خالية من الفكر على حد تعبير هوراس Horace (٨٠) .

وينبغى علينا هنا قبل أن نمضى فى عرض الفن السقراطى فى طرح السؤال أن نميز بين ضربين من هذا الفن : « فقد يسأل السائل سؤالا لا بقصد الحصول على جواب ، وانما ليمتص المضمون الظاهر فى السؤال ولا يترك بعد ذلك سوى فراغ » (٨١) . وقد يطرح السؤال من ناحية أخرى بقصد الحصول على اجابة ، ومن خلال تبادل السؤال والجواب تنمو المعرفة باوضوع المطروح وتزداد عمقا وثراء ولقد رأى كيركجور ان الحالة الأولى تمثل منهج التهكم السقراطى الشهير ، أما الثانية فهى « المنهج النظرى التأملى » عند أفلاطون . وفى معظم المحاورات يسير هذان المنهجان جنبا الى جنب (٨٢) .

---

(٧٩) قارن محاورة بروتا جوراس ١٢٨ ا وما أثبتناه هو الحوار الاصلى غير أن كيركجور يستبدل بعبارة « محيط من الكلمات » عبارة « بحر من الحكمة أو الحقيقة » وكان هيبياس يصف حديث بروتا جوراس المسهب قارن تعليقات كابل Lee Capel ص ٢٧٣ ملحوظة ٢٤ من ترجمته الانجليزية لمفهوم التهكم . وقد اقتبسه كيركجور فى كتابه ص ٧٠ حاشية ١ .

(80) S. Kierkegaard : The Concept of Irony p. 70 .

(81) Ibid; p. 73 .

(82) H. Diem : Kierkegaard's Dialectic of Existence P. 12 Eng . Trans. by Harold Kninght Greenwood Press 1959 .

وهذان المنهجان المتقاربان يشبه كل منهما الآخر بالنسبة للملاحظ الخارجى ، لكنا نستطيع أن نميز بينهما بوضوح عندما نقول أن سقراط كان يوجه أسئلته ، أساسا ، نحو الذات العارفة محاولا أن يبين من البداية وحتى النهاية أنها لا تعرف شيئا قط . واذا صح وكانت كل فلسفة تبدأ من افتراضات سابقة ، فانه لا بد لها ، فيما يرى كيركجور ، أن تنتهى الى نفس هذه الافتراضات السابقة . وبالتالى فاذا كانت فلسفة سقراط تبدأ من افتراض سابق يقول : « اننا لا نعرف شيئا فمن الطبيعى أن تنتهى الى القول بأن الجنس البشرى ، بصفة عامة ، لا يعرف شيئا ، أما فلسفة أفلاطون فقد كانت ، من ناحية أخرى ، تبدأ من الوحدة المباشرة بين الفكر والوجود وتصر عليها وتبقى فيها » (٨٣) .

لم يكن سقراط يريد الوصول الى « معرفة موضوعية » فهو من هذه الزاوية « ظل صامتا » (٨٤) لأنه لم يكن فيلسوفا يحاضر أو يلقى آراءه على مستمعيه . » (٨٥) ولكنا مع سقراط نجد « لدينا التهكم بكل لاتناهيه المقدس ، التهكم الذى لا يبقى على شىء ، فسقراط هو « شمشون » الذى أمسك بأعمدة معبد المعرفة ، وترك كل ما فيه يهوى الى عدمية الجهل » (٨٦) .

ولما كان سقراط لم يترك شيئا مكتوبا نستمد منه معلوماتنا عنه ولما كنا نعتمد فى هذه المعلومات ، أساسا ، على « محاورات أفلاطون» فاننا لابد أن نكون على حذر ، فلا نظن أنها كلها تمثل شخصية سقراط الحقيقية ، ومن هنا فان كيركجور يتابع « شلير ماخر » فى تقسيمه لهذه المحاورات الى محاورات تكون فيها لحظة الحوار جوهرية

---

(83) S. Kierkegaard : The Concept of Irony p. 74.
(84) Ibid; p. 49.
(85) Ibid; p. 77 .
(86) Ibid; p. 77.

يتخللها تهكم لا يكل ولا يمل ، لكنه أحيانا يقيد النزاع والمتنازعين • ثم هناك مجموعة أخرى من المحـــاورات بنائية تتميز بعرض موضـــوعى نسقى • ومن هذه المجموعة الأخيرة « الجمهورية » ، « وطيماوس » ، « وأقريطون » • « ولن تعنينى هذه المحاورات البنائية الا أقل القليل ما دامت لا تسهم بشىء فى تصوير شخصية سقراط سواء على نحو ما كان عليه بالفعل أو على نحو ما تخيله أفلاطون » [٨٧] • ومعنى ذلك أن المحاورات التى تكشف عن شـــخصية سقراط الحقيقيـــة بوصفها « شخصية تهكمية » ليست هى التى « تبنى » بل التى « تهدم » ، وبعبارة أخرى هى تلك المحاورات التى « تنتهى بغير نتيجة » • أما المحاورات التى تعرض أفـــكارا ايجابية فهى تمثـــل العرض النسقى الموضوعى لفكر أفلاطون « فأنت تجد فيها اسم سقراط ، وقد تحول ، تقريبا الى اسم فئة Class-name هى فئة المتحدثين لأنه يشير الى كل من يحاضر أو يلقى حكمة » [٨٨] • فشخصية ســـقراط الحقيقية تختفى فى محاورات أفلاطون « الايجابية البناءة » أما المحـــاورات « السقراطية الأصيلة » فهى كلها تنتهى بغير نتيجة ايجابية • ويسوق كيركجور عبارة يقتبسها من « شلير ماخر » ليدلل بها على صحة فكرته — يقول : « محاورة بروتا جوراس تدرس مشكلة وحدة الفضيلة وامكان تعلمها لكنها تنتهى بدون حل للمشكلة • ومحاورة لاخيس Laches تناقش موضوع « الشجاعة » ، كما تناقش خارميدس موضوع الاعتدال ومحاورة ليسس Lysis مشكلة العدالة ، والعلاقة بين الأصدقاء والأعداء — لكنها كلها تنتهى بغير نتيجة محددة بل يمكن القول أنهـــا تنتهى الى نتيجة سلبية » [٨٩] • واذا كان سقراط واضحا كل الوضوح فى تأكيده أنه لا يعرف شيئا فهو يقول فى محاورة المأدبة : « حكمتى

---

(87) Ibid; p. 90 - 91 .

(88) Ibid; p. 91 .

(89) S. Kierkegaard : The Concept of Irony p. 91 .

الخاصة هزيلة للغـــاية بل هى من ذلك الضرب المشـــكوك فيه ، ومن المحتمل أن تكون « حلما » (٩٠) • ويقول فى الدفاع : « ان الحكمة البشرية كلها لا تساوى شيئا أو هى عدم» (٩١) • واذا كانت كل فلسفة لا بد أن تنتهى الى نفس الافتراضات التى بدأت منها ، كما أشرنا من قبل ، فان ذلك يعنى أن جميع جميع المحاورات السقراطية الأصيلةلابد أن تنتهى الى « لا شىء » ! فما دامت قد بدأت من التهكم فلا بد أن تنهى الى التهكم فلا يكون شىء قائما سوى فعل التهكم نفسه !

هذا موجز سريع لفكرة كيركجور عن التهكم السقراطى عنـــدما يكون فنا للحوار ، لكن علينا الآن ان نعرض لبعض الأمثلة من تحليل كيركجور للمحاورات السقراطية الأصيلة التى تنتهى الى « لا لشىء »!

## ( أ ) الدفاع :

يعتقد كيركجور أننا اذا مادرسنا محاورة الدفاع دراسة فاحصة لوجدنا أنها « عمل تهكمى أصيل ، ما دامت الاتهامات المتعددة تنتهى الى عدم أو لا شىء — لا بالمعنى المعتاد المألوف » (٩٢) • وانما هـــو « عدم » يستخرجه سقراط على أنه مضمون حياته وهو بدوره تهكم فالمحاورة كلها لا تحتوى على أى دفاع على الاطـــلاق •• » (٩٣) • وهذا التفسير لدفاع سقراط يتسق مع القصة التى تروى أنه استلم

---

(90) Plato : Symposium, 1750 .

(91) Plato : Apology, 33 A .

(٩١) يقصد كيركجور أن سقراط هنا لا « يفند » ادعاءات الخصوم لكى يثبت شيئاً ايجابيا هو براءته ، وانما هو يفند هذه الادعاءات — ان جاز استخدام هذا التعبير — ليثبت أن حياته كانت بغـــير مضمون أو هى « لا شىء » بمعنى أنه لم يؤمن بشىء ولم يكن له فكر خاص .. الخ .

(93) S. Kierkegaard : The Concept of Irony p. 75 (Note).

دفاعا مكتوبا من ليسس Lysias لكنه رفض أن يستخدمه(*).

في هذه المحاورة نجد سقراط ، فيما يرى كيركجور ، يناقش الاتهامات الموجهة ضده من ثلاث شخصيات تمثل فئات المجتمع الاثيني المختلفة : ميليتس Meletus الذي يمثل الشعراء ، وأنيتس Anytus نيابة عن رجالات الدولة والصناع ، وليكون Lycon عن الخطباء . ونحن نجده فيما يتعلق بالاتهام الأول الخاص بالتجديف على الآلهة يروى عبارة كاهنة دلفى التى وصفته بأنه : « أحكم الناس جميعا » ، فيخبرنا أن هذا القول حيره فى البداية ، لكنه عندما أجال فيه الفكر ، وصل الى تفسير واضح له وهى أنه يمتاز عن بقية الناس بخاصية واحدة ، وهى أنه « لا يعلم شيئا » ، وعندما عرف أنه « جاهل » راح يطوف بمختلف ضروب البشر يسألهم علما ، لكنه سرعان ما اكتشف جهلهم جميعا . هذا رجل دولة يكتشف سقراط جهله ، وذاك شاعر يسأله سقراط تفسيرا لقصائده لكن الرجل لايعرف عنها شيئا ، فقصائد الشعر تعزى الى الهام الهى لا يعرف عنه الشاعر الا أقل القليل ، بل حتى الصناع المهرة ترددوا فيما تردى فيه الشعراء من خطأ : وباختصار يروى لنا سقراط كيف أنه اجتاز مملكة العقل جميعا ، فاكتشف انها محاطة ببحر من المعرفة الوهمية الكاذبة .. وها هنا نرى كيف اكتشف مهمته بعمق ، وكيف أجرى تجاربه مع القدرات العقلية فوجد . ما يبرهن له على أن المتهمين الثلاثة يمثلون ثلاث قوى كبرى عرض شخصياتها على أنها : « عدم » (٩٤) وهنا أيضا يكتشف سقراط أن رسالته الهية : وهى أن يسير بين الناس مواطنين وغرباء ليسمع منهم ، وليبرهن لهم أنهم ليسوا حكماء .. بل أنه كان مسرورا لأنه بعد الموت سوف يلتقى برجال عظماء عاشوا قبله وشاركوه نفس المصير (٩٥) ، ثم يضيف : سوف أتحدث الى بلاميدس ، وأجاكس

---

(*) Ibid .

(94) I. Kiergaard : The Concept of Irony p. 75 .

(95) S. Kiergaard : The Concept of Irony p. 76 - 7 .

وغيرهم من الأبطال القدامى الذين تجرعا المنون بسبب قضاء ظالم . وفوق كل هذا سأتمكن من استئناف رغبتي في المعرفة الحقة والمعرفة الزائفة ، وكما فعلت هنا سأفعل في العالم الثاني وسأكتشف عن الحكيم الصحيح ، وعمن يدعي الحكمة باطلا .. » (٩٦) . وهكذا يكشف لنا سقراط : « عن تلك الرغبة العارمة في مناقشة الناس ، وهي رغبة لا تجعله يستريح حتى بعد الموت . وقد لا يستطيع المرء أن يمنع نفسه من الابتسام ، وهو يرى سقراط في العالم الآخر يقوم بفحص واختبار لهؤلاء الناس لكي يبين لهم أنهم لا يعرفون شيئا . غير أن سقراط يقول في عبارته السالفة أنه سيكتشف « الحكيم الصحيح » ويميزه عمن يدعي الحكمة بالباطل ، أفلا يدل ذلك على وجود « حكمة » ( أعني معرفة موضوعية ) يريد أن يصل اليها .. ؟ !

يجيب كيركجور عن هذا السؤال بقوله : « ينبغي علينا أن نضع في ذهننا باستمرار أن هذه الحكمة التي يتحدث عنها سقراط لا تعني شيئا سوى « الجهل » الذي سبق ذكره . فهو يبحث هناك كما بحث هنا تماما . ولن يكون وضع الرجال الأعلام أفضل حالا من وضع أولئك الرجال العظام الذين وصفهم في « الامتحان القاسي » في حياتنا الدنيا هاهنا لا نجد أمامنا سوى التهكم بلا نهائيته المقدسة التهكم الذي لا يبقي ولا يذر .. » (٩٧) .

## ( ب ) المأدبة :

في محاورة « المأدبة » التي تدرس موضوعا شهيرا هو « الحب » لا نجد سقراط يقدم شيئا ايجابيا ، وانما هو يمارس التهكم فحسب ، فهو في بداية حديثه يلجأ الى الأسطورة : « سأروي لكم حديثا عن الحب سمعته من امرأة اسمها ديوتيما Diotima » وتلك طريقة سقراط عندما

---

(96) Plato; Apology, 41 B .

وقارن أيضا ترجمة الدكتور زكي نجيب محمود لمحاورات افلاطون ص ٥٠ وص ٥٤ وص ٧٧ لجنة التأليف والترجمة والنشر بالقاهرة عام ١٩٦٦ .

(97) S. Kierkegaard : The Concept of Irony p. 77 .

يعطينا اجابة « ايجابية » عن سؤال ما ، فهو باستمرار يعبر عن هذه « الايجابية » فى صورة أساطير ، أعنى حكايات ممكنة ، ذلك لأن النمط السائد فى فكر سقراط هو الامكان • والعلاقة وثيقة بين التهكم والامكان : « فالتهكم يدمر الواقع الفعلى ويلجأ الى عالم الامكان»[٩٨] •

« والواقع الفعلى ككل يفقد قيمته عند سقراط »[٩٩] • والحق أن التهكم كما يصوره كيركجور لا يهتم الا بلعبة الممكنات ، وبالتسلية بعدد من التفسيرات الافتراضية لظاهرة ما ، ذلك لأن الافتراض هو أيضا امكان ، أو محاولة ، أو تفسير محتمل ، ولهذا كثيرا ما يلجأ اليه سقراط عندما يواجه سؤالا حرجا فيجيب عنه فى صورة افتراضية خالصة • وعندما يدرس سقراط المشكلات الفلسفية الأكثر الغازا نادرا ، بل قد لا يحدث قط ، ما يضع اجابته فى صيغة تقريرية ، ومن هنا يصفه كيركجور بأنه الرجل الجدلى الذى يهتم بالممكنات والافتراضات النظرية • والحق أن هدف التهكم هو رد كل شىء الى الامكان ، والغاء اليقين التقريرى •• فلا وجود ليقين موضوعى عند التهكم ، بل فقط كثرة من الحقائق الممكنة ، وحتى أكثر الممكنات جمالا لا يعدو أن يكون مجرد « امكان » • ففى الموقف التهكمى « سلبية لا متناهية » ، ولهذا السبب يصفه كيركجور بأنه موقف عدمى[١٠٠] •

واذا ما سرنا قليلا فى محاورة « المأدبة » لوجدنا سقراط يتخلى عن هذه « الايجابية » ، ويعود الى طرح السؤال حول التعريفات التى قدمها « أجاثون » وغيره من الحاضرين عن الحب مفندا هذه التعريفات الواحد تلو الآخر •

---

(98) Ibid; p. 279 .

(99) Ibid; p. 281 .

(100) G. J. Stack : On Kierkegaard, p. 37 - 38.

« كم أكون شاكرا ، يا أجاثون ، لو تكرمت فأضفت الى حديثك الرائع جوابا لهذا السؤال : هل من طبيعة الحب أن يكون حبا لشيء ما ؟ أو هل يمكن وجوده دون أن يكون هناك ما يحبه ؟

ويجيب أجاثون : « بالطبع هو حب لشيء ما » •

— « وهل الحب يريد الشيء الذي يحبه أولا يريده ؟ وهل يريد الشيء فى حالة امتلاكه اياه أو فقــده له ؟ ما دام الحب يرغب فى موضوعه فهو يقينا لا يملكه ، بل لابد أن يكون فى حاجة اليه ، فهو الحاجة أو الرغبة المستمرة للامتلاك فى المستقبل •

وهكذا يكون الحب افتقارا لموضوع ما ورغبة فى امتلاكه ، فهو رغبة فيما لا يملكه المرء • وفضلا عن ذلك فما دام الحب هــو حب الجميل ، فلا بد أن يكون الحب مفتقرا الى الجمال ، فهو لا يملكه ، واذا كان ما هو خير جميل ، فان الحب ينقصه الخير أيضا •• وقل نفس الشيء فى بقية الأفكار » (١٠١) • لقد تحدث الحاضرون حديثا طويلا عن الحب ، وها هو سقراط يتقدم الآن ليدلى بدلوه فى الحـــديث ويخبرهم بتعريفه الحقيقى : « انظر : الحب هو الرغبة ، الحب هــو غياب شيء ما •• الخ لكن الرغبة وغياب شيء ما •• الخ هى العدم • ها هنا نرى منهج سقراط • الحب يتحرر شيئا فشيئا من العينية العرضية التى بدا عليها فى الأحاديث السابقة ، ويرتد ليصبح أعظم تعين مجرد فهو يبدو ، لا على أنه حب هذا الشيء أو ذاك ، لأن حب شيء ما لا يملكه المرء يعنى مجرد الرغبة أو الشوق •• » (١٠٢) • وهكذا ينتهى كيركجور الى أن تعريف سقراط للحب لم يكن سوى : « الحب هو الرغبة أو الشوق العارم » ، والرغبة ، والشوق هما الجانب السلبى فى الحب ، فالرغبة حاجة ، نقص •• الخ • غير أن كيركجور يحذرنا من أن نفهم

---

(101) Plato : Symposium ; 198 D.
(102) S. Kierkegaard The Concept of Irony p. 82 .

تعريف الحب بأنه الرغبة ، أو غياب شيء ما أو القول بأنه — في نهاية المطاف « عدم » — أقول ان كيركجور يحذرنا أن نفهم العدم هنا بأنه «عدم انطولوجي» ، اذ المقصود هو الأفتقار الى المضمون ، انه يتقدم من العيني الى أعظم تجريد ممكن ، وعندما ينبغي للبحث أن يبدأ نراه يتوقف . والنتيجة التي نصل اليها هي التعين اللامحدود للوجود الخالص : الحب هو — لأنك اذا ما أضفت الى ذلك أنه الشوق أو الرغبة ، فلن يكون ذلك تحديدا أو تعينا على الاطلاق ، بل مجرد علاقة بشيء غير معطى . واذا كان المجرد بالمعنى الانطولوجي يجد شرعيته في الفكر النظري ، فكذلك المجرد بالمعنى السلبي يجد حقيقته في التهكم » (١٠٣) .

## ( ج ) بروتا جوراس :

اذا انتقلنا الى محاورة « بروتا جوراس » وجدنا نفس الخط الذي يسير فيه فن الحوار السقراطي الذي يعتمد على الدحض أو النقض Elenchus للفكرة التي نناقشها بحيث لا يبقى أمامنا سوى « حطام » الأفكار التي نناقشها : « هنا أيضا نجد الحركة الجدلية السائدة في المحاورة كلها تنتهي نهاية سلبية تماما » (١٠٤) .

موضوع المحاورة هو « وحدة الفضيلة » و « امكان تعلمها » غير أن الجدل الذي يناقش هذا الموضوع ، وتعتمد عليه المحاورة كلها ، « هو الجدل الذي ينبع من التهكم ويعود اليه ، فهو جدل ولد في قلب التهكم . من هنا فان سقراط والسوفسطائيين يجدون أنفسهم في نهاية المحاورة وجها لوجه في مواجهة **لا شيء** Vis-à. Vis au riens كما يقول الفرنسيون . فكل منهم يواجه الآخر تماما كائنين من الصلع

(103) Ibid; p. 83 .

(104) S. Kierkegaard : Concept of Irony P. 90.

وجد أمامهما ، بعد معركة طويلة ، مشطا ! ومن الطبيعي أن يكون الأمر الرئيسى الذى يهمنى فى هذه المحاورة هو خطتها التهكمية الكاملة . أما القول بأنها لا تصل الى حل حاسم للمشكلات المطروحة ، فهو يؤكد ، بغير شك ، ما سبق أن قاله « شلير ماخر » من أن الحوار ينتهى بغير نتيجة »[١٠٥] . ولهذا فاننا نجد سقراط نفسه يقول فى نهاية المحاورة : « تبدو لى نتيجة مناقشاتنا أمرا فرديا ، ولو كان لمناقشاتنا صوت يتكلم لسمعناه يضحك منا قائلا : « أنت يابروتا جوراس ، وأنت ياسقراط ، كائنات غريبة ، فأنت ياسقراط يا من تقول بأن الفضيلة لا يمكن أن تعلم تناقض نفسك الآن بمحاولتك اثبات أن كل شيء ، يأتى عن طريق المعرفة بما فى ذلك العدالة والاعتدال والشجاعة . . وأنت يا بروتا جوراس يا من بدأت بقولك أن الفضيلة يمكن تعلمها تستطيع الآن أن تثبت أنها شيء آخر أفضل من الفضيلة »[١٠٦] . « والمحاورة كلها تذكرنا بذلك النزاع الشهير الذى نشب بين الكاثوليك والبروتستانت . والذى انتهى بأن أقنع كل فريق منهما الفريق الآخر بحيث تحول الكاثوليك الى البروتستانتية ، وتحول البروتستانت الى الكاثوليكية . وتلك القصة تعبر عن صورة أخرى من صور النتيجة السلبية للتهكم ، لأن التهكم يكمن هنا فى أن كل فريق وصل الى نتيجة فعلية ، فى حين أن النتيجة الفعلية شخصية تماما ، وهى بما هى كذلك محايدة تماما لفكره ، وفى استطاعة المرء أن يتخيل عودة الحوار من جديد بين المؤمنين الجدد : وعلى هذا النحو يمكن للمرء أن يرى امكانية نزاع لا متناه يقتنع فيه المتنازعون فى كل لحظة دون أن يصل أى منهم الى اقتناع ما ، وهكذا يظل التبادل سجالا بينهما »[١٠٧] .

---

(105) Ibid. p. 92 .

(106) Plato : Protagoras, 36I A .

(107) S. Kieregaard : The Concept of Irony p. 92 - 3 .

على هذا المنوال يحلل كيركجور محاورة « فيدون » التى يصفها بأنها محاورة نجد فيها العنصر الأسطورى بارز للغاية (١٠٨) • وقد سبق أن فسرنا السبب الذى يجعل سقراط يلجأ الى « الأسطورة » • والمهم فى ذلك كله أن الخيط المشترك الذى يسير فى تحليل كيركجور للمحاورات السقراطية الأصيلة : هى نتيجتها العدمية • وعلينا الآن أن ننتقل الى التهكم بوصفه أسلوبا فى الحياة أو نمطا فى الوجود •

**( ب ) التهكم بوصفه نمطا من الوجود :**

قد يبدو غريبا أن يربط كيركجور فى تحليله لمفهوم التهكم عند سقراط — بين شخصية سقراط وشخصية « يوحنا المغــوى » الذى سوف يتحدث عنه فيما بعد فى « يوميات مغو » ويصفه بأنه يستدرج الفتيات ليوقعهن فى شباكه • لكن الدهشة تزول اذا ما وضعنا فى اعتبارنا أن التهكم يقف على أعتاب « المرحلة الأخلاقية » فهو يقف فى مرحلة وسط بين المرحلة الجمالية فى الوجود والمرحلة الأخلاقية ، تماما كما تقف « الدعابة Humour » على عتبة المرحلة الدينية • وهو موضوع سوف نتحدث عنه بالتفصيل فيما بعد فى بحث قادم عندما نعرض للمراحل الثلاث عند كيركجور • ويكفى هنا أن نقول ان هناك فارقا واسعا بين « دون جوان » الذى يعيش فى المباشرة ، ويتمتع باللحظة الراهنة ويقف فى مرتبة دنيا من المرحلة الحسية ، وبين يوحنا المغوى الذى يرسم ويخطط لكى يوقــع بالفتيات : الأول يمارس الغواية على نحو تلقائى لا أثر فيها لفكر أو خيــال ، ولهــذا لا تستخدم اللغة ( التى هى مستودع الأفكار كما يقول هيجل ) كوسيط للتعبير عن حياته الشهوانية ، وانما أفضل تعبير عنها انما يكون عن طريق الموسيقى كما فعل « موتسارت » • أما يوحنا المغوى فهو يستخدم اللغة ويرسل الى « كورديليا » الفتاة التى يريد أن يرمى شــباكه

---

(108) Ibid; p. 98 .

حولها — خطابات غرامية ملتهبة ، فيها الفكرة وفيها الخيال ، والتخطيط والرسم • ومعنى ذلك أن هناك أنماطا من الغواية أدناها تلك التى عبر عنها « دون جوان » ، يعلوها غواية يوحنا • لكن هناك نمطا ثالثا من الغواية هى « الغواية العقلية » وهى التى يصف بها كيركجور شخصية سقراط • غير أن الأنماط الثلاثة تقع بالطبع ضمن مرحلة واحدة هى المرحلة الجمالية أو الوجود الجمالى الذى تعيش فيه الذات البشرية أحيانا • وهذا هو السبب الــذى يبرر لكيركجور ادخال الرومانتيكية ضمن هذه المرحلة ، بل انه يرى أيضا أن الفكر النظرى الهيجلى الذى تتبخر فيه الذات بفعل الخيال هو أيضا ضرب من الوجود الجمالى — والخاصية المشتركة بين هذه الأنماط من الوجود الحسى الجمالى هــو عجز الذات عن اتخاذ القرار الذى ننتقل به الى المرحلة الأخلاقيـــة •

على هذا النحو نستطيع أن نفهم فى سهولة لم وصف كيركجور شـــخصية سقراط بأنها شـــخصية جمالية : « فسقراط كما وصـــفه أرسطوفان ، وربما كما هو فى الواقع ، يقترب من الرجـــل الجمالى ، وتعرض مسرحية السحب امكانات لا متناهية بحيث لا يهم الكائن ماذا يكون • لكن من المستحيل عليه أن يكون ثابتا فهو دائما متحـــرك انه امكانية بلا مضمون نستطيع أن نتقبل كل شىء ، ولكنها لا تستطيع أن تستوعب شيئا ، أو أن تحتفظ بشىء »[١٠٩] • وما وصفه أرسطوفان هو عجز الذات التى لا تستطيع أن تصل الى الموضوع ، وهذا هــو الجدل السلبى الذى يبقى دائما فى ذاته ، والذى لا يستطيع أن يهبط الى تعين الحياة أو تحديدات الفكر • انه الجدل الذى هو ملك بلا مملكة الجدل الذى لا يرتبط بالماضى ولا يقلقه المستقبل ، الجدل الذى ينسى كل شىء[١١٠] • فروح المتهكم كما يقول مذهب فيثاغورس هى دائما

---

(109) S. Kierkegaard : The Concept of Irony p. 163 - 164 .

(110) Ibid; p. 164 .

فى ترحال (١١١) • ان المغوى السقراطى يغوى الشباب لأنه صديق للامكانات ولأنه يهرب من الواقع • ومن هنا ضاعت قيمة الواقع عنده ، وانتشى بهذا العدد الكبير من الممكنات وبهذا الطيران المحلق الذى يستطيع بواسطته أن يكون باستمرار فوق هذه الممكنات (١١٢) •

ان كيركجور يهتم « فى مفهوم التهكم » بالغواية العقلية عند سقراط : « غربما كان ينبغى علينا أن نسميه بهذا المعنى مغويا ، فقد كان يفتن الشباب ويسحرهم ، وكان يوقظ فيهم آمالا وتطلعات لم يكن يشبعها هو • فقد يخدعهم جميعا كما خدع القبيادس ، اذ كان يجذب الشباب بأن يتركهم يتجهون اليه ، أو ينجذبون هم نحوه ، يريدون أن يجدوا الراحة بالقرب منه ، عندئذ كان يتركهم ويرحل ، وكانوا فى هذه اللحظة يشعرون بأعمق آلام الحب التعس ، ويدركون أنهم خدعوا وأن سقراط لم يكن هو الذى يحبهم ، بل كانوا هم الذين يحبونه» (١١٣) • وتلك هى سمات المغوى الأصيل !

ولقد صور القبيادس هذه الغواية السقراطية أجمل تصوير فى نهاية محاورة « المأدبة » عندما راح يحذر « أجاثون » من سقراط قائلا : « اننى لست الوحيد الذى عانى من سقراط ، فقد عانى منه أيضا خارميدس بن جلكون Cnarmides Son of Gloucon وأوثيدموس Euthydemus وغيرهما فقد تظاهر بأنه يحبهم مع أنه كان المحبوب لا المحب • ولذلك أحذرك ، يا أجاثون ، غلا يخدعك سقراط واستفد من تجاربى والا كنت كالطفل الذى يحرق أصبعه ليدرك مضار النار » (١١٤) •

---

(111) Ibid; p. 298.

(112) J. Wahl : Etudes Kieregaardiennes p. 60.

(113) S. Kierkegaard : The Concept of Irony p. 213.

(114) Plato : Symposuim; 222 B.

لقد كان القبيادس عاجزا عن أن ينفصل عن سقراط فقد ارتبط به بعاطفة قوية : « عندما أسمع صوته يخفق قلبى وتشتد ضرباته ، ويرتفع وجيبه كأنى فى غيبوبة صوفية ، وتنهمر الدموع من مآقى كلما سمعته يتكلم »[115] . ومن المستحيل على أحد أن يؤثر فيه على هذا النحو : « لم يحدث شىء من هذا عندما كنت استمع الى بركليز وغيره من الخطباء المفوهين مع علمى بأنهم من أرباب الخطابة ، فلا تضطرب روحى ولا يجيش صدرى ولا يستولى على اليأس ، ولا أحس أن حياتى تفضل حياة عبد »[116] .

ويقول كيركجور شارحا هذه العلاقة : « ليس ثمة ما يدعو الى القول بأن علاقة الحب التى كانت قائمة بين سقراط والقبيادس هى لون من الحب العقلى فذلك أمر واضح واذا سألنى سائل عن الخاصية الموجودة فى سقراط والتى جعلت هذه العلاقة لا فقط ممكنة بل ضرورية ( وهى خاصية تربط سقراط بكل من يعرفه كما قال القبيادس ) فليس لدى ما أجيب به سوى القول بأن هذه الخاصية : هى تهكم سقراط » [117] . وأن كان لا بد أن يكون واضحا أن « التهكم » هنا يعبر عن نمط أنماط الوجود : فهو وجود « المغوى » سواء أكانت الغواية حسية أو عقلية ، وتلك خاصية أساسية فى وجود سقراط فهو يصبح موضع ثقة أصدقائه ومعارفه ، وتتطور الثقة الى حب بل الى عشق دون أن يكون فى استطاعتهم أن يعرفوا كيف وقعوا فى حبائله على هذا النحو . وفى الوقت الذى كانوا هم فيه يعانون من التحول والتغير كان هو ثابتا ويظل كذلك باستمرار ، الى أن تأتى اللحظة التى يكونون فيها على استعداد أن يبذلوا أرواحهم فى سبيله طواعية : « عندئذ كانت تجىء أعلى نقطة فى العلاقة ، اللحظة التى كانت تضىء

(115) Ibid; 215 E .

(116) Plato : Symposium , 216 A .

(117) S. Kierkegaard : The Concept of Irony p. 84 - 85 .

عالم ضميرهم ووعيهم ، كان يقلب كل شيء رأسا على عقب فى لحظة فى طرفة عين »[(١١٨)] • ذلك لأن سقراط فى رأى كيركجور ، لم يكن يريد أن يستولى على أرواحهم ، حقيقة ، بل أراد فقط أن يستمتع بمنظر فريد • منظر روح تفرغ جميع معتقداتها ، وتتخلص من كنهها — وتكون طوع التصرف ! ألسنا نتعرف هنا على بعض السمات التى يتسم بها يوحنا المغوى[(١١٩)] •

وهكذا نجد أن شخصية « التهكم المغوى » التى كانت تعمل على تحرير الآخرين تربطهم هم أنفسهم بها ، فالتهكم ، فى نظر كيركجور، هو المسئول عن رابطة الحب التى أغوت القبيادس وجعلته يرتبط بسقراط ، وهى نفسها القوة المسئولة عن « غوايته » التى سيطرت على شباب أثينا • ويلاحظ كيركجور أن اضطراب نفس القبيادس أمام سقراط لم تكن بسبب عاطفة عينية متدفقة ، فالتعبير عن العواطف لا يوقظ مثل هذه الانفعالات وابنشجان ، فلم يكن هناك شيء ثالث فى علاقة سقراط بالقبيادس ، ولا عنصر مشترك يمكن أن يقيما عليه حبا متبادلا • وانما كان التهكم هو القاعدة وهو الأساس ، فى هذه العلاقة : أساس رواغ غير ملموس لا يكشف عن نفسه أبدا فضلا عن أنه متقلب ويستطيع أن يضع الكثير من الأقنعة : فهو أشبه بالاله « بروتيوس Proteus » ( اله البحر عند اليونان ) الى كان قادرا على التشكل فى صور متعددة • وهكذا نجد التهكم يحرر الآخرين لكنه فى الوقت ذاته يوقعهم تحت سيطرته[(١٢٠)] •

بقى علينا ، قبل أن نغادر سقراط ، أن نجيب عن سؤال هام :

---

(118) S. Kierkegaard : « The Concept of Irony » p. 215.

(119) J. Wahl : Etudes Kierkegaardiennes 61 .

(120) Vincent Mcarthy : The Phenomenology of Moods in Kierkegaard p. 14 - 15 ( Martinus Niiboff 1978 ) .

ماذا يقول كيركجور عن سقراط مؤسس علم الأخلاق ؟ لقد ذهب هيجل مسايرا تراث الأقدمين ، على حد تعبير كيركجور ، الى أن سقراط هو مؤسس علم الأخلاق ، مع أن نشاط سقراط كان سلبيا كله حتى أن هيجل نفسه ذهب فى تاريخ الفلسفة الى أن سقراط لم تكن له فلسفة بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة ، وانما كانت فلسفته « نشاطا فرديا »(١٢١) . صحيح أن هذا النشاط الفردى كان أخلاقيا ، لكن بمعنى معين : هو أنه أيقظ فى الناس التفكير فى القيم الأخلاقية ، وفى اجاباتهم : الشباب ، والشيوخ ، الاسكافى ، والحداد ، السوفسطائى ورجل الدولة .. المواطنين من كل ضرب — وهذا هو معنى النشاط الأخلاقى الذى مارسه سقراط (١٢٢) . اذ يمكن أن يستخدم التهكم كمهماز للفكر : ينشه عندما يغلب عليه النعاس ويعيد اليه النظام عندما تغلب عليه الفوضى(١٢٣) . ان الدور « الايجابى » للتهكم هو أن يعيد الفرد الى نفسه مرة أخرى ، وأن يخلق فيه اهتماما بوجوده الأخلاقى بحيث يدرك أنه لا يمكن أن تكون هناك حياة بشرية أصيلة بغير تهكم (١٢٤) . ويمكن أن نقول انه لا يمكن أن يكون هناك وجود بشرى أصيل دون ممارسة الموقف العدمى ، أو الوجه المأساوى للموقف التهكمى الذى يحول دون الالتزام الشخصى بشىء ما . وعند كيركجور أن العجز عن الوصول الى « يقين موضوعى » هو شرط لامكان التحول الأخلاقى كما سبق أن ذكرنا وذلك واضح فى بعض تدوينات كيركجور المبكرة التى تتعلق بالتهكم والوجود الأخلاقى ، لأن « الوجوب » الأخلاقى يرتبط بعلاقة تهكمية بما يكون عليه المرء فى « واقعه الفعلى الناقص » كما أنه يكشف عن التباين القائم بين المثل التى يضعها المرء

---

(121) Hegel : History of Philosophy Vol . I, p. 394 - 5.

(122) S. Kierkegaard : The Concept of Irony p. 247 .

(123) S. Kierkegaard : The Concept of Irony p. 151.

(124) Ibid; p. 338 .

لنفسه وبين واقعه الفعلى . غير أن الالتزام الأخلاقى الذاتى يفترض مقدما اننا قد تجاوزنا الموقف العدمى بالفعل (١٢٥) .

## ٥ ــ التهكم والرومانتيكية :

يتابع كيركجور ما سبق أن ذكره هيجل بشأن الرومانتيكية واعتمادها على مبدأ فلسفى استمدته من فلسفة فشته ، فنراه يقول : « كان فشته هو الذى أثار مشكلة الشىء فى ذاته عند كانط ، وقام بحلها ، بأن جعل « ما هو فى ذاته » قائما فى داخل الفكر ، وهكذا أصبحت الأنا لا متناهية أنا = أنا ، أعنى هوية مجردة . وبذلك حرر فشته الفكر اللامتناهى . غير أنه كان ، شأنه شأن كل لا متناه عند فشته ، لا متناهيا سلبيا فهو لا متناه بدون التناهى ، لا متناه بلا مضمون . وعلى هذا الأنا أقام فشته مذهبا مثاليا أصبح الواقع الفعلى بالنسبة اليه شاحبا ، وأصبحت الذاتية هى السلبية اللامتناهية المطلقة .. وعلى هذا المبدأ أقام شليجل وتيك وغيرهما من الرومانتيكيين تهكمهم »(١٢٦) . وواضح من هذه الفقرة أن التحليل الذى قام به كيركجور لنشأة التهكم الرومانتيكى ، وكذلك تعريف هذا التهكم بأنه « السلبية اللامتناهية المطلقة » ــ مأخوذ من هيجل . بل ان كيركجور ينتهى الى معارضة هذا « التهكم غير المشروع » ــ ويقول « لقد كانت الجهود التى بذلها هيجل فى معارضته فى محلها تماما »(١٢٧) .

لكن الخاصية الأساسية « للتهكم » عند الرومانتيكيين تظل كما كانت هى « السلب » : « يتضح مما تقدم أن التهكم يظل سلبيا تماما فهو من الناحية النظرية يقيم شرخا بين الواقع الفعلى والفكرة ، كما

---

(125) G. J. Stack : On Kierkegaard ; p. 38 - 39.

(126) S. Kierkegaard : The Concept of Irony p. 290 .

(127) Ibid .

يقيم من الناحية العملية نفس هذا الانفصال بين الواقع والامكان»[١٢٨] .
ويبدأ كيركجور تحليله للتهكم الرومانتيكى[١٢٩] ، بدراسة لقصة فردريك فون شليجل « الشهيرة » لوسنده Lucinde التى يقول عنها انها أصبحت « انجيل الشباب الألمانى ، وان كانت بغيضة عند هيجل »[١٣٠] . وذلك لأنها « ضرب من الأدب المكشوف »[١٣١] . فقد كانت « لوسندة » تسعى الى الغاء الأخلاق ، لا فقط بمعنى العرف والعادات والتقاليد ، بل الشمول الأخلاقى كله الذى يعبر عن شرعية الذهن ، وسيطرة الروح على الجسد . ويتفق ذلك تماما مع ما سبق أن ذكرناه من سعى التهكم الى الغاء الواقع الفعلى بأسره دون أن يحل محله واقع آخر »[١٣٢] .

فى القصة يهاجم شليجل العادات والتقاليد والطقوس المتعلقة بالزواج كما يهاجم الجمود الذى وصلت اليه العلاقات الانسانية ، وما اتسم به سلوك الانسان من جدية صارمة ، وغرضية بائسة . وهكذا لم يعد « الحب » شيئا فى ذاته ولذاته بل أصبح شيئا ما من خلال مجموعة من الأغراض تؤدى اذا ما نجحت الى تلك التفاهة التى نراها على مسرح الأسرة : « أن تكون لك أغراضا ( فى سلوكك ) ، وأن تحقق أغراضا ( فى حاتك ) ، وأن تغزل أغرضا من أغراض بطريقة فنية خاصة لتجعل منها أغرضا جديدة : تلك هى العادة السخيفة المغروزة بعمق

---

(128) Ibid; P.

(١٢٩) يوحد كيركجور فى تحليله بين « الرومانتيكية والتهكم » يقول « خلال المناقشة سوف أستخدم تعبير الرومانتيكى والرومانتيكية ، لكن يمكن أيضا أن أقول المتهكم والتكهم فهما يدلان على شىء واحد » ص ٢٩٢ .

(130) Ibid; p. 303 .

(131) Ibid.

(132) Ibid; p. 306.

فى الطبيعة الحمقاء للانسان المتشبه بالله ، واذا ما أراد يوما أن يسير فى حياة بغير غرض ، وأن يترك نفسه للمجرى الداخلى من الصور والمشاعر المتدفقة ، كان عليه أن يجعل ذاك نفسه غرضا يقوم به .. آه ! حقا ، يا صديقى ، ان الانســـان بطبيعته أكثر الحيـــوانات كلها جدية »(١٣٣) . وهكذا يصور لنا شليجل القيود التى تقيد سلوك الانسان أو « سترة المجانين التى لا يستطيع الانسان ذلك الموجود العاقل ، أن يتحرك بداخلها »(١٣٤) . وهذا هو الواقع الفعلى المعطى ، كما يصفه شليجل . أضف اليه مراسم الزواج الدينية ، ووجهة النظر المسيحية عن الزواج التى تضع كل شىء تحت تصور الخطيئة ، دون أن تستثنى من ذلك أحدا حتى ولا الجنين فى بطن أمه ، ولا أجمل النساء جميعا — تلك المراسم التى تحمل قدرا عاليا من الجدية والصرامة المتناهية ، « وضد ذلك كله كان التهكم يعوى ! »(١٣٥) . « ففى مقابل هذا العالم المعطى بما فيه من أصفاد وأغلال وغرضية سخيفة » ، كان هنـــاك ذلك الضرب من ضوء القمر على مسرح الزواج عند الرومانتيكين ، وكانت هناك طبيعة بغير غرض . كان هناك ذلك العالم الوردى الذى تغنى به الرومانتيكيون ، ويحلمون بتحقيقه ، ويتحسرون أسفا على تلك « الأيام الخوالى التى كان يعيش فيها البشر سعداء فى براءة بغير حزن ولا محن . عندما كان كل شىء انسانيا حتى الآلهة أنفسهم قد تشبهوا بالانسان ، وقلدوا نمط حياته ، حتى أنهـــم كانوا يضعون الألوهيـــة السماوية جانبا ليسرقوا حب فتاة من أهل الأرض . عندما كان المرء ينسل بهدوء الى موعد غرامى . تلك الأيام التى كانت السماء فيهـــا تضم بجناحيها ، بكبرياء وجمال ، حبا سعيدا وكأنها صديق يشـــهد عليه ، أو تخبئه فى مكان أمين بعيد فى ظلمات الليل . تلك الأيام التى

(133) Ibid; p. 305 .

(134) Ibid .

(135) Ibid; p. 304 .

كان كل شيء فيها يعيش للحب ، ومن أجل الحب ، حتى تحول كل شيء الى أسطورة عن الحب • ومن أجل المحبين السعداء »(١٣٦) • على هذا النحو يصف لنا كيركجور التقابل بين العالم الواقعي المعطى ونفور الرومانتيكين منه ، ثم العالم الخيالي المثالي الوردي الذي تخلقه الرومانتيكية وتعيش فيه : « ومن هذا المنظور ينبغي علينا أن نقيم جهود شليجل وجميع الرومانتيكين المتقدمين والمتأخرين : تلك الأيام الخوالي قد ولت ، لكن يظل حنين الرومانتيكية واشتياقها يعمل على استعادتها » (١٣٧) • لكنها لا تقوم فى سبيل تحقيق هذه الغاية بحج مقدس ، على حد تعبير كيركجور ، وانما تستخدم العطور ! و « لوسندة Lucinde تلك الفتاة أو الزوجة التي يجد جوليان Julian الراحة بين ذراعيها ، هى نفسها من ذلك النوع الرومانتيكى الذى لا يعيش فى عالمنا المألوف ، وانما تعيش فى عالم خلقته هى بخيالها ، عالم لا يكون فيه شيئا واقعيا سوى الحس • أما جوليان Julian — ذلك الرجل الهمام — فهو يستحضر بخياله « عناقا أبديا » ، وأغلب الظن أن هذا المنظر هو وحده الواقع الفعلى الحقيقى عنده (١٣٨) • واذا كانت قصة لوسنده « عقيدة فى الحب فانها تطلب من المؤمنين بها ما يسميه « ديدرو » « بالاحساس بالجسد » ، «عطية نادرة » ، وتتعهد لهم بتطويرها الى أعلى درجة من الشبق الفنى • ومن الطبيعى أن يقوم « جوليان » فى هذه العبادة بدور الكاهن وتخاطبه السماء بقولها « هذا الفن هو ابنها الحبيب » (١٣٩) ، وهو

---

(136) Ibid, p. 304 - 305

(137) Ibid; p. 305 .

(138) Ibid; p. 306 .

(١٣٩) اشارة الى القصة التى رواها متى فى انجليه والتى تقول ان السيد المسيح سمع صوتا من السماء قائلا هذا هو ابنى الحبيب الذى به سررت متى ، ٣ : ١٧ •

يطلب من نفسه ومن الآخرين أن : قدسوا أنفسكم : ان الطبيعة هى وحدها الجديرة بالتوقير والاحترام والصحة الجسدية هى وحدها المقبولة ! وما تسعى اليه هذه « العبادة » هو بلوغ « الحس عاريا » بحيث لاتكون الروح سوى لحظة ملغاة ، فما تعارضه هو الروحانية[١٤٠] والخلط الذى تحدثه « لوسندة » ، يوضحه « جوليان » منذ البداية بقوله انه سوف يستغنى عن العقل والأخلاق ثم يضيف : « بالنسبة لى ، ولهذا الكتاب — ليس ثمة غرض سوى أن ألغى منذ البداية مانسميه بالنظام ، وأن أحمل نفسى بعيدا عنه تماما »[١٤١] . فهو يسعى الى سيادة الشاعرية ، والغاء كل فهم بحيث يكون الخيال وحده هو الحاكم المسيطر : « وعندما يسود الخيال على هذا النحو ، وهو أمر يتكرر فى قصة لوسنده كلها — فانه ينهك الروح ، ويسلبها كل توتر أخلاقى ، ويجعل الحياة مجرد حلم . وهذا هو بالضبط ما كانت لوسنده تسعى الى انجازه »[١٤٢] .

على هذا النحو يسير تحليل كيركجور للرومانتيكية وللتهكم الرومانتيكى حيث يقابل بين العالم الموجود بالفعل والذى يستهدف التهكم هدمه ، والعالم الخيالى الذى تقيمه الرومانتيكية ، فهو عندما يعالج « رومانتيكى » آخر هو تيك يقول : « ينبغى على القارىء أن يضع فى ذهنه أن تيك Tieck والمدرسة الرومانتيكية كلها قد[١٤٣]

---

(140) Ibid; p. 307 .

(141) Ibid .

(142) Ibid; p. 308 .

(١٤٣) لودفيج تيك ( ٧٧٣ — ١٨٥٣ ) شاعر وكاتب مسرحى وروائى المانى ترجم دون كيشوت ، وقام مع آخرين بتكملة أعمال شكسبير التى كان شليجل قد بدأها . من أعماله « حكايات شعبية » و « القطة ذات الحذاء الطويل » و « ذو اللحية الزرقاء » وكان يقدم عصر الخرافات بطلاء وردى جميل ..

وجدت ، أو ظنت أنها وجدت ، فى عصر تحجر ، فيه الناس داخل مواقف اجتماعية محددة ، فكل شىء أصبح مكتملا واستغرقه تفاؤل صينى مقدس لا يسمح بأن يكون هناك اشتياق عقلى بغير اشباع ولا رغبة عقلية دون تحقق .. فكل شىء مطلق حتى المطلق نفسه ، فعليك أن تحجم عن تعدد الزوجات وأن تضع قبعة عالية ، كل شىء له مغزاه المحدد سلفا . وكل شىء يسير بخطوات محسوبة ، فمن لديه مشروع للزواج يعرف أنه يقوم بخطوات مشروعة ، وأن كل شىء سيتم فى موعده المحدد مع دقات الساعة » (١٤٤) . والى هذا الجمود والتحجر يوجه الرومانتيكى تهكمه ، وها هنا يشعر كيركجور بأن الرومانتيكية كانت مفيدة : « فقد أصبح العالم طفوليا ولا بد من تجديد شبابه والى هذا الحد كانت الرومانتيكية مفيدة ، فهنا نجد نسمة باردة منعشة آتية من غابات العصور الوسطى العذراء عبر الرومانتيكية — تبعث بأنفاسها الى الطبقات الوسطى من الناس ، وهى ضرورية لكى تبدد الجو البهيمى الخانق الذى ظل الناس يتنفسونه حتى الآن .. لكن اذا كان شباب العالم قد تجدد على يد الرومانتيكية ، فانه غد تجدد ، كما قال هاينى Heine فى ملاحظته الذكية — الى الدرجة التى عاد معها طفلا من جديد . ان نكبة الرومانتيكية تكمن فى أن ما تدركه ليس هو الواقع الفعلى ، فاذا كان الشعر يوقظ المشاعر الغامضة والاشتياقات القوية ، والانفعالات الأثيرة ، واذا كانت الطبيعة تستيقظ ، والأميرة الساحرة تستيقظ ، فان الرجل الرومانتيكى يخلد الى النوم ، انه لا يخبر ذلك كله الا فى الحلم . وفى الوقت الذى كان فيه كل شىء حوله نائما ، فيما مضى ، فأننا نرى كل شىء يستيقظ الآن لكن الرومانتيكى ينام » (١٤٥) .

---

(144) S. Kieregaard : The Concept of Irony , p. 318

(145) S. Kierkegaard : The Concept of Irony p. 319 .

ويخلص كيركجور العالمين اللذين تعيش فيهما الرومانتيكية بقوله « بين هذين القطبين يتأرجح الشعر الرومانتيكى : فهناك من ناحية الواقع الفعلى المعطى بكل ما تعبر عنه الطبقة المتوسطة البائسة ، وهناك من ناحية أخرى العالم المثالى بأشكاله البازغة ، هاتان اللحظتان ترتبط الواحدة منهما بالأخرى ارتباطا ضروريا ، وكلما اتخذ الواقع الفعلى شكلا كاريكاتوريا ارتفعت تدفقات المثل الأعلى ، فيما عدا أن النبع الذى تتدفق منه لا تنبع منه حياة أبدية [(١٤٦)] • والقول بأن هـذا الشعر يتأرجح بين ضدين يدل على أنه ليس شعرا حقيقيا بالمعنى العميق لهذه الكلمة • لأن المثل الأعلى الحقيقى لا يوجد ، بأية حال ، فى الماوراء : انه يكمن خلفنا بمقدار ما يكون قوة دافعة لنا ، وهو يوجد أمامنا بمقدار ما يكون هدفا يستحثنا ، لكنه فى الحالتين كامن بداخلنا : وتلك هى حقيقته » [(١٤٧)] •

المتهكم الرومانتيكى يسعى الى بلوغ حرية لامتناهية وامكان غير محدود عن طريق انكاره للواقع الفعلى ، وهو حين يلغى هذا العالم الذى يواجهه يضع محله عالما خلقه بخياله الحر ، وربما كان أهم ما يستثيره ويصر على نفيه هو الماضى الذى يعتبره حدا لأمكانياته [(١٤٨)] ، فهو ، من ثم ، يحاول جاهدا أن يفصل نفسه عنه ، وهـو حين يفعل ذلك « يشعر انه امتلك القوة التى تمكنه من أن يبدأ البداية من جديد فى

---

(١٤٦) اشارة الى قول السيد المسيح : « من يشرب من الماء الذى أعطيه أنا فلن يعطش الى الابد ، بل الماء الذى أعطيه يصير فيه ينبوع ماء ينبع الى حياة أبدية » يوحنا ٤ : ١٤ •

(147) S. Kierkegaard : Ibid; p. 320 .

(١٤٨) هذه الكراهية « للماضى » لا تتعارض مع ما سبق أن ذكرناه من حنين الى « الايام الخوالى » لن هذه الاخيرة ليست سوى عالم يخلقه بخياله ، فهو مثلا ، كما ينبهنا كيركجور ، لا يريد أن يستعيد الهلينية كما كانت بل يريد « أن يكتشف قارة مجهولة » قارن « مفهوم التهكم » ص ٣٠٥ وقارن أيضا جان فال ص ٦١ •

اللحظة التى يرغب فيها فلا شىء فى الماضى يقيده »(١٤٩) • ومعنى ذلك أن التهكم الرومانتيكى يفهم الزمان فهما خاطئا ، ولا أدل على هـذا الفهم الخاطىء من محاولاته المستمرة التى يبذلها ليعيش فى اللحظة الحاضرة وحدها ، فهو دائم السعى وراء ما يسميه كيركجور باسم « اللحظة المستحيلة » وهى اللحظة الراهنة التى يريد لها أن تكون « أبدية » وذلك لأنه من سوء حظه أن المتعة التى يجرى وراءها لا توجد الا فى المباشر المتناهى • ومن هنا تظهر مفارقة Paradox الرجل الرومانتيكى فى رغبتـه فى تحقيق أبدية الزمان ، كما حاول نيتشه أن يفعل ، لكى يحافظ على تجربة التحرر الممتع من الألم والعذاب والتناهى • لكنه كلما أجهد نفسه فى جعل لحظة الزمان أبدية شعر بقـوة أكثر بالطابع العابر لتجربته ، فما أن يقول هذه اللحظة ينبغى أن تكون أبدية حتى يتبين أن هذه اللحظة قد انقضت وانه لا يدرك منها الا الذكرى • والحق أن التهكم الذى يتحرر تماما من متاعب الواقع يحرم لهذا السبب نفسه من متع هذا الواقع ، فهذا التهكم الذى يبحث عن الجمال قبل كل شىء ليس هو نفسه جميلا ، لأنه لا يستطيع أن يجعلنى منسجما مع العالم الذى أعيش فيه ، ويعرض على واقعا آخر يهرب منى باستمرار(١٥٠) • وتلك لا نهـائية خارجية وليست لا نهائيـة داخلية : « فالشخص الذى يستمتع بمتعة شاعرية على نحو لامتناه يجد أمامه لاتناهيا لكنه اللاتناهى الخارجى ، وأنا حين أستمتع على هذا النحو فاننى باستمرار خارج ذاتى فى « الآخر » ، لكن مثـل هذا اللامتناهى لا بد أن يلغى نفسه ، لأن متعتى تكون لا متناهية ، عندما تكون لا متناهية داخليا وباطنيا ، فمن يستمتع متعة شاعرية ، ولو تمتع بالدنيا كلها ، فانه تنقصه متعة هى انه لا يستمتع بذاته ، مع أن استمتاع

---

(149) Mark C. Taylor : op . cit. p. 176.

(150) Mark C. Taylor : op. cit. p. 176 .

المرء بذاته هو : اللامتناهى الحقيقى »[١٥١] • وواضح أن كيركجور يضع حياة المتهكم الرومانتيكى فى مقولة اللامتناهى الزائف عند هيجل الذى يعبر عن سلب المتناهى لكنه لا يلبث أن ينبثق من جديد كما كان ويستمر على هذا النحو دون أن يكون فى الوسع القضاء عليه ، ونحن بازاء هذا النوع من اللامتناهى فى حالة تكرار فحسب ، تكرار لا نهاية له • ويجعل اللامتناهى الحقيقى هو الارتباط بالذات فلا ينتقل المرء الى الآخر وانما يلحق بنفسه [١٥٣] • وعلى هذا النحر يصور كيركجور حياة المتهكم الرومانتيكى بأنها حياة ناعمة تتألف من لحظات منفصلة ينتقل فيها من حال الى حال على أمل الامساك باللحظة الراهنة وجعلها أبدية : « الرومانتيكى وفقا لتصور شليجل هو من لا يحمل نيرا ولا يعانى أية متاعب أو آلام ، هو من يبحث عن المتعة ، ويذيب الواقع كله فى الممكنات ويخلق ألوانا زاهية من الأمزجة البراقة ويتجه بلا توقف نحو رغبات جديدة » [١٥٤] • وهو يغير شكل الحياة على نحو دائم ، فالتغير عنده مسألة ضرورية لأن من يملك نضارة المباشر هو وحده الذى يستطيع أن يعطيه المتعة ، والاتصال الوحيد الذى يربطه بالوجود هو اتصال السأم والضجر وهو منبع كل هذه الرغبات المتوهجة « الضجر تلك الأبدية بلا مضمون ، ذلك النعيم بلا متعة ، ذلك العمق السطحى ذلك : « الشبع الجوعان »[١٥٥] • ولقد عبر شاتوبريان Chateatbriand فى قصة رينيه Réné أجمل تعبير عن

---

(151) J. Wahl : op. cit. p. 61 .

(152) S. Kierkegaard The Concept of Irony p. 313 .

(١٥٣) قارن كتابنا « المنهج الجدلى عند هيجل » ، ص ١٦٣ — ١٦٤ من طبعة دار التنوير بيروت عام ١٩٨٢ — وهو العدد الثانى من المكتبة الهيجلية .

(154) J. Wahl : Etudes Kierkegaardiennes p. 64, Vrin 1967.

(155) S. Kierkegaard : The Concept of Irony p. 302 .

حياة المتهكم الرومانتيكى عنـدما قال : « يتهموننى بأننى قلب فى ميولى لا قدرة لى على التمتع طويلا بوهم من أوهامى ، وأنى نهب خيال لا يلبث أن يفسد على مسراتى كأنه ينوء بعبئها ، ويتهموننى كذلك بأنى أتجاوز دائما الغاية التى يتيسر لى الحصول عليها •• وما جريرتى فى أنى أصادف حدودا تحيط بى من كل مكان ، وفى أن كل ما هـو متناه لا قيمة له عندى »(١٥٦) •

## خاتمـــة :

أود فى النهاية أن أقدم تلخيصا سريعا لأهم القضايا التى عالجناها فى هذا الفصل ــ ويمكن ايجازها على النحو التالى :

* « مفهـوم التهكم » لكيركجور بالغ الأهميـة لفهم فلسفته النهائية فهو بمثابة المدخل لها • كمـا أنه يشتمل على البواكير الأولى لكثير من الأفكار التى سيطورها كيركجور فيما بعد •

* الأثر الهيجلى على فكر كيركجور بارز هنا ، كما هو واضح فى كثير من جوانب فلسفته الأخرى رغم معارضة كيركجور لهيجل •

* يعرف التهكم ــ عند كل من كيركجور وهيجل ــ بأنه « سلبية مطلقة لامتناهية » لأنه لا يتجه الى سلب هذه الظاهرة أو تلك بل نحو سلب الواقع الفعلى بأسره ، على أن يفهم هذا الواقع بأنه : « الواقع التاريخى المعطى فى زمن معين وظروف محدودة » •

* يعرف التهكم ــ عندهما أيضا ، بأنه « تعين للذاتية » ، أو هو الحد الأقصى الذى يمكن أن يصل اليه تطور الذاتية ، ومن ثم فقـد ارتبط ظهوره بظهور الذاتية لأول مرة فى تاريخ الفلسفة أعنى أنه يرتبط بسقراط •

---

(156) CF. : G. J. Stack : On Kierkegaard; p. 56.

* مارس سقراط ضربين من « التهكم » الأول هو ما يعرف بفن طرح السؤال ، والثانى هو التهكم الوجودى • وقد اقتصر فهم هيجل للتهكم السقراطى على المعنى الأول فكان فهما قاصرا خاطئا فى نظر كيركجور •

* التهكم فى العصور الحديثة يرتبط بالرومانتيكية ورائدها فردريك شليجل ، وقد استمدت أساسه الفلسفى من مبدأ الذاتية المطلقة اللامتناهية عند فشته •

* كراهية هيجل « للتهكم » ومعالجته له باستمرار باستخفاف واحتقار لأنه فى نظره « شىء بغيض » ، ترجع ، فى رأى كيركجور ، الى ما أشاعته الرومانتيكية لا سيما شليجل وقصة « لوسنده » — من فوضى أخلاقية شاملة ، لكنه يرجع فى نظر هيجل الى أن الرومانتيكية اقتصرت على فهم أحادى الجانب للذات هو جانب اللامتناهى الشكلى فى الوقت الذى ينبغى فيه لهذا الجانب أن يتعنى بالمتناهى •

* يمكن أن نلاحظ أن هناك اختلافين رئيسيين بين تهكم سقراط وتهكم كيركجور :

( أ ) تهكم سقراط منهجى ، أى أنه خطوة فى المنهج بينما تهكم كيركجور انطولوجى فهو ينتمى الى مضمون فلسفته وجوهرها •

( ب ) تهكم سقراط ، باعتباره منهجا ، يسرى على جميع المجالات: فهو يسرى على تعريف الآخرين لمعان تنتمى الى الميدان الأخلاقى مثلما يسرى على المعانى التى تنتمى الى الميادين الأخرى ( وان كان قد انصب على الأخلاق أكثر من أى شىء آخر ) • على حين أن تهكم كيركجور كان منصبا على الوجود الحسى الزائف لكى يمهد الطريق للوجود الأخلاقى ، وهذه السمة ترجع الى أنه لم يكن منهجيا بل كان مذهبيا ذا مضمون انطولوجى فى جوهره •

✻ التهكم فى جميع أشكاله كما يراه كيركجور ممارسة « للموقف العدمى » لأنه يقف موقف « النقيض » من العالم القائم ، عالم الوجود اليومى ، وهذا التناقض يظهر واضحا فى الفصل الحاد الذى تقيمه الرومانتيكية بين عالم الواقع الفعلى وعالم الخيال الذى تخلقه .

✻ اذا كان التهكم ممارسة للموقف العدمى ، فقد مارسه سقراط فى هدم الواقع المعطى فى عصره ، بل فى هدم الحضارة الهيلينية كلها التى توشك على الأفول بما تمثله من نزعات حسية ، وهكذا أطل سقراط على الوجود الأخلاقى لكنه لم يتمكن من الوصول اليه : فقد « قضى عليه تهكمه » . فكان أشبه بالنبى موسى الذى نظر من بعيد الى أرض الميعاد ولم يدخلها .

✻ التهكم الرومانتيكى مارس كذلك هدم الواقع الفعلى — كما فعل سقراط — لكنه هرب الى عالم الخيال وأضاع فيه الذات البشرية التى تبخرت فى عالم الممكنات ومن ثم فلم يعرف معنى الوجود الانسانى « الأصيل » ولا حتى من بعيد كما حدث لسقراط .

✻ الرومانتيكية تتسم بكثير من الصفات التى ستتضح بجلاء فى مرحلة « الوجود الحسى الجمالى » منها : الفهم الخاطىء للزمان أو الوصول الى اللامتناهى الزمانى الزائف فى محاولة السعى الى تحويل اللحظة الراهنة الى « لحظة أبدية » ومنها المحاولة اليائسة للامساك بلحظة المتعة التى تهرب باستمرار ، ومنها السقوط فى اليأس لما يشعر به الرومانتيكى من ضجر وملل .

✻ اذا تساءلنا ما هى علاقة التهكم بالحقيقة عند كيركجور لأجاب « التهكم هو طريق سالب وليس الحقيقة لكنه طريق فحسب »[١٥٧] .

---

(177) Ibid, p. 340 .

لكنه مع ذلك طريق ضرورى فلا يوجد وجود انسانى أصيل بغير تهكم ، وهو يرتبط بالحيـاة الحقة بنفس الطريقة التى يرتبط بها الشـك بالفلسفة •

* الوجود كله يصبح غريبا عن الذات المتهكمة لأنه فقد شرعيته أمامها ، وهى بدورها تصبح غريبة عن هذا الوجود ، وهكذا يكـون التهكم « اغترابا ذاتيا للروح » ان جاز اسـتخدام التعبير الهيجلى هنا ، مع فارق هام أن الاغتراب الهيجلى لا علاقة له بالتهكم فهـو مرحلة من مراحل التطـور الجدلى للروح • وان كان بينهمـا شىء مشترك هو : تجربة حادة للسلب وتعرية للواقع •

بقى أخيرا أن نقول اننا أشرنا أشارات متعددة لهيجل طـوال هذا الفصل لكنا لن نغالى كما فعل « كاوفمان » فنقول ان كيركجور كان متطفلا على « الحكمة الهيجلية »(١٥٨) • لكنا نكتفى بأن نسوق ملاحظتين : —

الأولى : أن كيركجور استفاد كثيرا من دراسة هيجل لموضوع التهكم ( وهو نفسه يعترف بذلك أحيانا ) حتى ان دراسة « مفهوم التهكم » لكيركجور تغدو أكثر وضوحا كلما تمت على ضوء هـذه الخلفية الهيجلية •

والثانية : أن فهم هيجل « للتهكم » يبدو — فى رأينا — أكثر عمقا وأبعد غورا من فهم كيركجور ، فقد فهمه عند سقراط على أنه

---

(١٥٨) فى ترجمته الحديثة لتصدير « ظاهـــريات الروح » حــاول « كاوفمان » تدمير كل اصالة لكيركجور بل ذهب الى أن هيجل يزودنا بنقد لكيركجور حتى قبل ان يولد هذا الاخير ! كما ذهب الى أن وصف الذات الذى ساقه كيركجور فى كتابه « المرض حتى الموت » مأخـوذ مباشرة من ظاهريات الروح !

« جدل ذاتى » وقصره على ادارة الحديث بوصفه طريقة خاصة فى الحوار ، بينما ذهب الى أن التهكم الرومانتيكى يعبر عن ممارسة لجانب واحد من الارادة الذاتية التى تصبح لامتناهية وشكلية وخالية من كل مضمون ، وما لم تتحدد هذه الارادة بموضوع معين ، ما لم تتعين فى شىء متناه فلن تكون سوى ارادة للهدم واتدمير التى تكتسح أمامها كل شىء ! •

* * *

# الفصـــل الثـــانى

## التكوين النطولوجى للذات

« الانسان مركب من المتناهى واللامتناهى ، مـن النفس والجســـد ، من الزمانى والأزلى ، من الضرورة والامكان .. باختصار الانسان مركب . والمركب علاقة بين عاملين ، والانسان بهذا المعنى ليس ذاتا بعد .. ».

س.كيركجور : « المرض حتى الموت »

## أولا : تمهيد :

وقفنا وقفة طويلة عند « مفهوم التهكم » فى الفصل السابق ، وذلك لأن التهكم كما يقول كيركجور نفسه هو البداية التى تبدأ منها الحياة الجديرة بأن يحياها الانسان ، كما أن التهكم يقوم عنده بنفس الدور الذى يقوم به الشك عند ديكارت ، وأعنى به تطهير الأرض التى ينوى أن يقيم عليها الفيلسوف بناءه الفلسفى ، فاذا كانت الخطوة الأولى فى كل تفلسف هى الشك أو السلب أو النقد أو التعليق .. أو ما شئت من أسماء تختلف فيما بينها لكنها تتفق فى النهاية فى رفض الفلسفات أو النظريات والآراء المطروحة أو السائدة فى عصر الفيلسوف تمهيدا لاقامة مذهب جديد ــ ترتب على ذلك أن المفكر الذى لايقف مثل هذا الموقف لا يستحق لقب الفيلسوف ، وترتب عليه أيضا أن يكون كير كجور قد اشترك مع غيره من الفلاسفة ، وان كان ذلك بطريقة وجودية ، فى السمة الأولى لكل تفلسف وهى التى أطلق عليها اسم التهكم ووصفها « بالعدمية الشاملة » تارة و « بالسلبية المطلقة اللامتناهية » تارة أخرى !

غير أن ذلك لم يكن هو الموقف الفلسفى الوحيد الذى يقوم به كيركجور بل ما أكثر المواقف الفلسفية الجديدة والأصيلة التى سنعرض لها طوال هذا البحث ــ من ذلك مثلا أن الفلسفة حاولت طوال تاريخها أن ترفع الانسان الى مستواه الحقيقى وهو المستوى الانسانى: الأخلاقى مرة أو الدينى مرة أخرى ، وذلك يعنى أن الفلسفة لا تؤمن بأن الانسان يولد انسانا ( وهو خطأ شائع عند كثير من الناس عندما يظنون أن الانسان يكتسب صفته تلك بحق المولد ! ) بل ان الانسان يولد حيوانا ، أو متحدا مع الطبيعة ، غارقا حتى الاذنين فى المادة والحس كما يفعل الحيوان تماما بحيث يكون الوعى البشرى مفقودا فى الطبيعة

وتساعده الفلسفة على أن يسترد هذا الوعى ، أو أن يصل الى مرحلة الوعى الذاتى ، بلغة هيجل ، بحيث يستطيع أن يقول : « أنا » أى أن ينفصل عن الطبيعة ( المرحلة الحيوانية ) ليصل الى المرحلة الاخلاقية التى تناسبه ، ومن هنا نجد فيلسوفا مثل هيجل يجعل من الأخلاق « طبيعة ثانية » للانسان يكتسبها ولا يولد بها ! واذا كان الوعى البشرى يبدأ متحدا مع الطبيعة على نحو ما كان عليه آدم وحواء فى بداية حياتهما ، فانه لا يلبث أن يتميز عنها بفضل المعرفة ، لكن هذا الانفصال ليس مطلقا فهو يتعاون مع الطبيعة لكى يحيا فهو اذن انفصال واتصال فى آن معا[1] .

* * *

والى ما يقرب من هذا المعنى تذهب الوجودية بصفة عامة وبطريقتها ومصطلحاتها الخاصة فهى ترفض القول بأن الانسان يولد انسانا ، أعنى أن يكون وجوده مطابقا لماهيته منذ اللحظة الأولى لهذا الوجود ، بل تذهب الى أن الانسان يوجد أولا ثم تتشكل ماهيته فيما بعد ، ومن البداية الى النهاية تجد كثرة من المصطلحات الوجودية الخاصة التى تتحدث عن « وجود » الانسان بمعنى « ظهوره » ، وخروجه عن الحالة التى هو عليها « وتجاوزه » أو « تعاليه » ، وأيضا طبيعته الدينامية التى لا تكون « فى ذاتها » لا مغلقة ولا ساكنة لكنها مفتوحة الى الأمام وكأنها « مشروع » يسقطه المرء فى المستقبل ، كما نجدها تتحدث عن حركة الانسان المستمرة التى يجاوز بها وضعه الراهن فى لحظة معينة ، فهو باستمرار فى طريقه الى وضع آخر .. الخ . الخ لكن ذلك كله لا يعنى مجرد النمو أو التطور البيولوجى الذى يشاركه

---

(١) قارن موسوعة العلوم الفلسفية لهيجل ترجمة د. أمام عبد الفتاح امام ، ص ١٠٩ وما بعدها دار التنوير ، العدد السادس من المكتبة الهيجلية بيروت ١٩٨٣ . وأيضا « العقل فى التاريخ » ص ١٠٥ وما بعدها — دار التنوير بيروت العدد الاول من المكتبة الهيجلية ..

فيه الحيوان أيضا : « فما يميز وجود الانسان عن تطوره البيولوجى هو أنه لا يعلو على الموقف المعطى عن طـريق استخدامه لقـوانين الطبيعة التى تعمل من الخارج • انما باستخدامه لصور يكونها عن نفسه ويسعى جاهدا لتحقيقها ، فهو يتأمل نوع الوجود الذى هـو عليه ، وما يريد ان يفعله وما يود أن يصبح عليه »(٢) •

اذا كانت هذه سمة للتفكير الفلسفى بصفة عامـة ( ألا وهى الارتفاع بالانسان من الحيوانية الى المستوى الانسانى الحقيقى ، أو من المحسوس الى المعقول مع اختلاف بين المذاهب المختلفة فى فهم معنى هذا السمو ) — فانها سـمة للفلسفة الوجودية بصفة خاصـة ولفلسفة كيركجور بصفة أخص • فالحق أنه شغل نفسه بالسؤال عن: كيف يمكن للانسان أن يصير انسانا ؟ تمهيدا بالطبع لكى يصل الى غاية أخرى هى كيف يمكن لهذا الانسان أن يكون متدينا • • ؟ وهو فى كثير من الأحيان يوجز المشكلة فى التساؤل عن الكيفية التى يمـكن للانسان بواسطتها أن يكون ذاتا أو أن يصير ذاتا بشرية ، وهو سؤال يعنى فى الحال أن مجرد « وجود » الانسان لا يدل على انه انسان أو أنه قد وصل الى الماهية التى تجعل المرء ذاتا انسانية أصيلة ، فذلك يحتاج الى جهد يبذل وقد يكون من العنف والارهاق بحيث يسقط المرء اعياء قبل الوصول اليه ، ومن هنا فانك قد تجد كثيرا من الموجودات البشرية ليست موجودات بشرية ، أعنى ليسوا ذوات حقة بل هم ذوات زائفـة •

وتجدر الاشارة هنا الى أن حديثنا المستمر عن الانسان ينبغى أن يفهم منه الانسان الفرد أعنى الموجود الجزئى بلحمه وعظمه أو الذات

---

(٢) « الوجودية » تأليف جون ماكورى وترجمة د. أمام عبد الفتاح امام ص ٩٨ — سلسلة عالم المعرفة العدد ٥٨ المجلس الوطنى للثقافـة بالكويت أكتوبر عام ١٩٨٢ •

البشرية الفردية لا الانسان بصفة عامة ، أو بطريقة مجردة ، رغم ما قد يبدو فى هذا القول من مفارقة واضحة ، ذلك لأن الفرد أو الذات البشرية •• الخ التى يهتم بها كيركجور اهتماما كبيرا يعالجها باستمرار تحت مقولة الفرد ، ومن ثم فالخصائص التى تتسم بها هذه الذات الفردية الجزئية لابد أن تكون خصائص عامة وكلية على نحو ما سنرى فيما بعد •

## ثانيا : الذات بين هيجل وكيركجور :

هناك اذن « ذوات بشرية » كثيرة ليست أصيلة أو حقيقية ، ولقد استعرض كيركجور مجموعة من هذه الحالات التى تكشف عن زيف الذات فى كتابه « المرض حتى الموت » ، وناقش مشكلة هؤلاء الناس ، وتساءل عما اذا كان من الممكن نظريا أن يكونوا « ذوات » ؟ ثم كيف يمكن ، من الناحية العملية ، أن يتحولوا الى ذوات بالفعل •• ؟ ! ومن ثم فان المشكلة التى يلخصها كيركجور فى هذا الكتاب ، ويعرض لها فى جوانب كثيرة من فلسفته بوصفها حجر الأساس فى تكوين مذهبه الوجودى — يمكن تلخيصها فى سؤالنا السابق كيف يمكن للانسان أن يتحول الى ذات حقة •• ؟ أو أن يصير ذاتا أصيلة ؟ : « واذا كان كيركجور يسأل سؤالا أساسيا فى كثير من الأحيان : هو كيف يمكن للمرء أن يكون متدينا ، مسيحيا أو غير مسيحى ؟ فان نظريته عن الذات هى التى تضع الأساس الانطولوجى لامكان وجود أنماط متعددة ومختلفة من الوجود بما فيها الوجود المسيحى »(٣) •

والحق أن مثل هذا السؤال عن « الذات » لا يمكن أن يطرح ولا يفهم الا داخل سياق نظرية تستخدم لفظ الذات استخداما فنيا لتعطيه معنى فلسفيا خاصا ، بل ان التعبيرات التى تتردد كثيرا مثل

---

(3) John W. Elrod : Being and Existence in Kierkegaard's Pseudonymous Works P. 19 Princeton university press, 1975.

« كن ذاتك » ، أو « صر ذاتك » ، أو « اختر نفسك » .. الخ لا يكون لها معنى الا اذا كانت تفترض وجود نظرية عن الذات ، فكون المرء ليس ذاته يعنى أنه يسلك بطريقة منحرفة ، لكن منحرفة عن ماذا ؟ واذا كان المرء ذاتا زائفة ألا يعنى ذلك أن هذه العبارة نفسها معيارا نقيس به مدى بعد الذات الموجودة — أو قربها — من الذات الأصيلة الحقة كما يراها هو ؟ ! واذا كان كيركجور يعتقد أن معظم النـاس مرضى أو ليسوا « أصحاء » أو أنهم ليسوا ذوات حقة ، وأنه ينبغى عليهم أن يجتهدوا لتصحيح أنفسهم ليكونوا ذوات أصيلة — الا يدل ذلك كله على أن كيركجور قد وضع نظرية عن الذات Self أو أنه على الأقل كان يفترض مثل هذه النظرية ويسأل أسئلته الكثيرة فى اطارها ؟ فما هى اذن هذه النظرية ؟ وما هو التكوين الانطولوجى لهذه الذات الأصيلة . . ؟ [4] وما هى العوامل المكونة لوجود هذه الذات أو التى تصير بواسطتها ذاتا حقيقية . . ؟

قبل أن نتحدث عن هذه العوامل بالتفصيل يحسن أن نسـوق وجهة نظر ترى أن نظرية كيركجور عن الذات هى نفسها نظرية هيجل، ويعرض جيمس بوجن James Boogen لهذه الوجهة من النظر بالتفصيل فى مقال قيم ينتهى فيه الى أنه ليس ثمة ما يمكن أن نطلق عليه نظرية كيركجور عن الذات البشرية لأنها منقولة قلبـا وقالبـا عن هيجل [5] . ولكن علينا أن نقف قليلا عند هذه الدراسة .

---

(٤) اثرنا أن نجعل هذا الفصـل عن « التكوين الانطولوجى للذات » عند كيركجور بدلا من البنية ، أو البنـاء الانطـولوجى ، حتى نترز جانب الدينامية فى بناء الذات الانسانية والعوامل الموكونة لوجودها كما يراهـا كيركجور ، فليست العوامل الانطولوجية التى سنتحدث عنها بعد قليل عناصر ساكنة ثابتة تعبر عن أركان البناء الذى تقوم عليه هـذه الذات بل هى عوامل جدلية فى صيرورة مستمرة تستهدف تكوين هذه الذات .

(5) James Bogen : « Remarks on the Kierkegaard - Hegel Controversy, Synthese, Volume 13 N. 4, December 1961, pp. 339 .

يذهب بوجن Bogen الى أن أسئلة كيركجور الكثيرة حول الذات البشرية لابد لكى تفهم أن توضع فى اطار نظرية فلسفية معينة، اذ من الواضح أن كيركجور يفترض مقدما وجود مثل هذه النظرية فهو ، مثلا ، يترك الكثير من المصطلحات الفلسفية التى يستخدمها بغير شرح : كالمتناهى واللامتناهى والروح ، والأزلى .. الخ معتمدا على أن ذلك معروف سلفا فى هذه النظرية ! كما أننا لا نجد هذه النظرية ، من ناحية أخرى ، معروضة على نحو كامل فى مؤلفاته ، وانما نجده يستخدم مصطلحات هيجل بحرية كاملة ، ذلك لأن النظرية التى تفترضها « مشكلة الذات » عنده هى نظرية هيجل ، وهى التى تصبح مشكلة كيركجور فى اطارها واضحة ومعقولة . وبدونها يصعب فهمها أو هضمها . بل اننا نجد أنه حتى المناقشات الانطولوجية التى اشتمل عليها القسم الأخير من « يوحنا كليما كوس » قد اعتمدت على تصورات مثل « الروح » و « الفكر » .. الخ لم يشرحها كيركجور لأنه يكتفى باستخدام المصطلحات الهيجلية ، واعترافاته العابرة بما هو مدين به لهيجل ، وللفلسفة النظرية ، توحى للقارىء بأن المشكلة التى يناقشها كيركجور تفترض سلفا نظرية هيجل [6] . فما هى هذه النظرية الهيجلية عن الذات ؟ !

يذهب هيجل الى أن هناك نشاطا عقليا خاصا ( ويكتفى أحيانا بتسميته بالعقل Reason ) يسير فى طريق التطور بهدف أن يصبح على وعى بذاته ، ومن هنا فان الوعى الذاتى هو الغاية التى يسعى اليها هذا النشاط العقلى . وهذه النظرية الهيجلية تصف كل موضوعات الكون بأنها تمثلات أو تجليات للعقل . وقد أنشأها العقل لنفسه ، كما تصف الأحداث بأنها فترات فى مسار العملية التى يظهر بها العقل ، أو يصبح بواسطتها على وعى بذاته وسط هذه التجليات التى أحدثها . وداخل مثل هذه النظرية يكون هناك معنى لقولنا ان

---

(6) Ibid ;

الذات حالة للوعى ، وأن جميع خبرات الانسان لا يكون لها معنى ، فى نظرية هيجل الا بمقدار ما تؤدى الى حالة للوعى يتعرف فيها على نفسه فى موضوعات المعرفة ، فالمذهب الهيجلى على خلاف الفلسفات الأخرى لا يصور الذات على أنها معطاة ، ومن ثم ففى استطاعتنا أن نقول ان الوجود ، فى مذهب هيجل ، يسبق الماهية ، فالناس لايولدون ذواتا لكنهم يصبحون كذلك . وهكذا استخدم هيجل لفظ الذات . . بطريقة تجعل مما له معنى أن تقول عن الانسان أنه ليس ذاتا (٧) .

وترتب على نظرية هيجل التى تقول بالنشاط العقلى الذىيسعى الى ادراك ذاته ، الغاء القسمة الكلاسيكية الشهيرة بين النفس والبدن وتحولا الى تمثلات للعقل يتركبان بطريقة تجعلهما يسيران نحو « الوعى الذاتى » ، وهكذا وضعت الفلسفة الهيجلية النفس والبدن فى مقولة منطقية جديدة . اذ لم يعودا كائنين منفصلين يستقل الواحد منهما عن الآخر ، بل أصبحا تمثلات تشكلها الذات العارفة . وتحولت المشكلة الكلاسيكية عن النفس والبدن ، عند هيجل ، الى تساؤل هو لماذا يتصور الفرد نفسه أو يتمثلها على نها نفس أو بدن ؟ . وهكذا تجاوزت النظرية الهيجلية تلك القسمة الكلاسيكية القديمة للنفس والبدن . ولقد تبنى كيركجور نفس الموقف لهذا نراه فى نصوص كثيرة يمتدح هذا الموقف الهيجلى دون أن يذكره صراحة يقول : « لقد كان للفلسفة النظرية الحق فى أزدرائها لتلك القسمة الثلاثية التى تقسم الانسان الى روح ، ونفس ، وبدن . وتكمن جدارة هذه الفلسفة النظرية فى تحديدها للانسان على أنه روح ، وتمييزها للنفس والوعى

---

(7) Kierkegaard : Concludig unscientific Postscript p. 275, p. 307 , p. 558 Eng . T rans . by D. swenson princeton University press, 1968 .

— قارن كتاب كيركجور « حاشية ختامية غير علمية » ص ٢٧٥ ، وص ٣٠٧ و ص ٥٥٨ .

والروح ، أنها ثلاث مراحل تطورية داخل ذات واحدة تتطور »[٨] .
ومعنى ذلك أن كيركجور يتفق مع تعاليم الفلسفة الهيجلية حول هذا الموضوع ، وان كان يعيب عليها أن المرحلة العليا فى هذا التطور هى مرحلة الفكر : « فالفكر عندها هو الذى يصبح عينيا ، لكنه لا يوجد وهكذا تكون العينية عندها فى اطار المجرد أيضا ، فى حين أن العينى الحقيقى هو الموجود »[٩] .

وهكذا نجد ان التكوين الانطولوجى والابستمولوجى الذى استخدمه كيركجور فى صياغة نظريته عن الذات ، فى اطار الصراع بين الذاتية والموضوعية ، يحمل ملامح شبه صارخة مع النظرية التى استخدمها هيجل عندما صاغ نفس المشكلة ، اذ يذهب هيجل الى أن العقل لكى يصبح وعيا بذاته لابد أن يزود بموضوع ابستمولوجى لوعيه الذاتى ، فالعقل فى ذاته an sich هو نشاط حر على نحو مطلق بغير خصائص محددة ، وهو بما هو كذلك لا يمكن أن يكون موضوعا للمعرفة أو للوعى ، لأن الوعى بموضوع لاخصائص له ، أو معرفة شىء بغير خصائص يعنى الوعى بلا شىء أو معرفة العدم[١٠] .
وأقصى ما يمكن أن تصف به هذا العقل فى ذاته an sich هو أن نقول انه موجود ، لكن الوجود الذى يخلو من كل تعين هو تجريد فارغ[١١] .

وعلى ذلك فان هيجل يذهب الى أن الشىء لا يكون على ما هو

(8) S. Kierkegaard : Concluding Postscript p. 307 .

(9) Ibid .

(١٠) قارن : د. امام عبد الفتاح امام : « المنهج الجدلى عند هيجل» ص ١٣٣ ، وكذلك ص ١٥٤ — ١٥٥ من طبعة دار التنوير بيروت عام ١٩٨٢ ( العدد الثانى من المكتبة الهيجلية ) .

(11) Hegel's Logic P. 141 Eng. Trans. by w. Wallace.

عليه الا بفضل حده (١٢) ، فلكى يصبح موضوعا لوعيه الذاتى فلا بد أن تكون له خصائص محددة بأن يضع لنفسه تحديدات • وذلك الجانب من النشاط العقلى الذى يؤلف الجزئى فى ذاته an sich يحقق هذه التحديدات عندما يدخل فى علاقات مع الأشياء الأخرى ومع غيره من الناس ( أو مع ضروب من النشاط العقلى الأخرى ) وتصبح حريته من خلالها محددة • وهذه الأشياء الأخرى التى يدخل معها الفرد فى علاقات تحدد حريته هى التى تحدد أيضا ما ليس هو ، وبذلك تحدد بالضبط ما هو عليه • وعلى ذلك فان الفرد من خلال هذه التحديدات يصبح شيئا ما — شيئا جزئيا ذا خصائص معينة (١٣) •

ولقد عبر كيركجور عن هذه الفلسفة نفسها فى صورة شعرية عندما قال : « عندما يسمع المرء صوت الريح فى منطقة جبلية يوما بعد يوم محدثة نفس الأصوات بغير تغيير ، فقد يميل ، ربما للحظة الى تجاهل ما فى هذا التشبيه من نقص ويقارن بينها وبين الحرية (١٤) •

---

(12) Hegel's Logic P. 149 Eng . Trans. by W Wallace .

(١٣) لان الحرية المطلقة هى حرية العدم أو الهدم أو هى ارادة التدمير كما يسميها هيجل بحق لانها تكتسح أمامها كل شىء يحد من ارادتها ( لانها مطلقة ) . ونهذا فاذا ما أقدمت على بناء شىء سارعت الى هدمه لانه سيحد من حريتها المطلقة ، وهذا ما حدث ابان الثورة الفرنسية من هدم لكل المؤسسات والدساتير التى أقامتها ، وهو نفسه ما حدث فى كل ما أقامته الثورة المصرية من تنظيمات سياسية ( هيئة تحرير — اتحاد قومى — اتحاد اشتراكى ، ثم معدل ، منابر .. الخ ) ذلك لان أى مؤسسة اذا مارست عملها بحق لكانت حدا لحرية الحاكم المطلقة ولهذا سرعان ما يعمد الى هدم ما أقامه هو نفسه . أما الحرية الحقيقية فهى « التحديد الذاتى » الذى يعنى الاستقلال قارن : « أصول فلسفة الحق » ص ١١٠ ترجمة د. امام عبد الفتاح امام أصدرته دار التنوير عام ١٩٨٣ — العدد الخامس من المكتبة الهيجلية .

(١٤) واضح أن كيركجور يريد أن يقارن بين الحرية البشرية التى لم تتحدد بعد وبين الريح التى تهب على المنطقة الجبلية بصفة عامة ، ثم تحددها بعد ذلك الشقوق والكهوف ، وهى نفس الفكرة الهيجلية لكن فى صورة شعرية .

وربما يعتقد أن هناك لحظة أتت فيها الريح غريبة الى هذه المنطقة ، وهى التى ظلت لعدة سنوات تتخذ من الجبال مقرا لسكناها •• فتندفع بقوة ، وعلى نحو خطر ، فى الشقوق والكهوف مطلقة تارة صرخة حادة حتى لترتعد هى نفسها منها ، وتارة أخرى زمجرة مكتومة تجعلها هى نفسها تهرب ، وتارة ثالثة تنخرط فى نوبة بكاء دون أن تعرف هى نفسها من أين جاءت ، وتارة رابعة تتنهد تنهيدة تخـرج من كرب الهاوية •• وتارة خامسة تنتابها نوبة من المرح والبهجة الشعرية — الى أن تكون قد تعلمت أن تعرف وسائلها — حتى تجمع ذلك كله وتجعله ينسجم فى لحن تعزفه يوما بعد يوم بغير تغيير • كذلك تفعل حرية الفرد : فهى تسير على هواها ، وتضرب خبط عشواء وسط ممكناتهـا مكتسبة هذه المرة امكانا ، وتلك المرة امكانا آخر • لكن امكانية الفرد لا تريد أن تسمع • • انها تريد أن ترى • • والفرد لا يريد أن يسمع الا مع الشجن المأساوى Pathos والتعاطف • لكن علينا أن نلاحظ أنه لا يريد أن يرى أو أن يسمع الا نفسه » (١٥) •

وهكذا تنشأ مشكلة الذات بسبب أن الفرد ، رغم أنه يصبح شيئا عينيا محددا ، فانه لا يزال يملك عنصر اللاتعين ويحتفظ بقدرته على التخيل وقوة التجريد ، وامكان الرغبة ، فيعتقد فى نفسه شيئا مختلفا أتم الاختلاف عما أصبحه ( أعنى أنه لا يزال يحتفظ بذكرى الريح التى تجوب الآفاق بغير تحديد ! ) وهكذا يفشل فى أن يتحد مع ذلك الشىء العينى الذى أحدثته فى العالم أفعاله وعلاقته مع الآخرين •

لكن هذه الفكرة ليست ، فى الواقع ، خلقا خاصا وعالصا لكيركجور وانما هى تستند أساسا الى نظرية هيجل التى أوجزها بدقة فى كتابه

---

(15) S. Kierkegaard : Repetition . Eng. Trans. by Walter Lowrie p. 44 - 5. Princeton University Press . 1946 .

« أصول فلسفة الحق » عندما ذهب الى أن الوعى الذاتى يعرف نفسه على انه : —

١ — قوة كلية ، هى قوة تجريد تستطيع أن تجرد نفسها من كل شيء •

٢ — وعلى أنه جزئى ذو مضمون محدد أو موضوع متعين[١٦] •

ومعنى ذلك أن الفرد عبارة عن « ذات » و « موضوع » فى آن معا ، فهو ليس ذلك الموضوع المتعين الذى ينشأ من تحديدات مفروضة على نشاط حر غير محدد ، بل هو كذلك النشاط الحر غير المحدد أو اللامتعين « أو هو تلك القدرة على التجرد من كل شيء » •

واذا كانت تلك هى نظرية هيجل فى بناء الذات ، فاننا نجدها تتكرر عند كيركجور أيضا ، فالفرد عنده يتألف من هـذين العاملين « الذاتية » و « الموضوعية » ، وعنده أن الفرد الذى يفشل فى التعرف على نفسه كشيء أكثر من موضوع معين ليس « ذاتا » ، بل هو أشبه بالفرد الذى يفشل فى التعرف على نفسه على انه شيء أكثر من ذات حرة • والسبب أن الفرد فى ذاته أو ذلك النشاط الحر الذى يشبهه كيركجور بالريح فى الوادى ، عبارة عن نشاط حر ، ولا بد له أن يصبح موضوعا على نحو ما يصبح ذاتا أيضا أعنى لابد ، بطريقة ما ، ان يوفق بين هذين الجانبين من طبيعته[١٧] •

خلاصة القول أن كيركجور عندما طرح هذا السؤال : كيف يمكن للانسان أن يصبح ذاتا ؟ أى كيف يصل الى حالة الوعى التى يحـل فيها التعارض بين الذاتية والموضوعية • فانه افترض النظرية الهيجلية،

(١٦) هيجل : « أصول فلسفة الحق » المجلد الاول ص ١١٤ ترجمة د. امام عبد الفتاح امام ، أصدرته دار التنوير عام ١٩٨٣ — العـــدد الخامس من المكتبة الهيجلية •

(17) James Bogen : op : cit. p. 381 .

ولا يمكن أن يكون لسؤاله معنى الا فى سياق هذه النظرية وبالاعتماد على كثير من أفكارها الرئيسية •

والحق أننا نستطيع أن نقول ان الفهم الحقيقى الواضح لفلسفة كيركجور لا بد أن يفترض باستمرار الخلفية الهيجلية التى يعمل متأثرا بها ، لكن ذلك لا يعنى بأية حال أنه لم يضف جديدا ، ولم يصبغ الأفكار الهيجلية التى استفاد منها بصبغة ذاتية وجودية خاصة بل وأخلاقية — دينية أحيانا ) تجعلها فى النهاية متميزة عن النظرية الأم ، فاذا كان قد استفاد من الهيجلية ، بل واستمد منها فكرتين أساسيتين عن التكوين الانطولوجى للذات وهما لا نهائية الذات من ناحية وتناهيها من ناحية أخرى • فانه فهم هذه العوامل بطريقة خاصة ، كما أن الغاية فى الحالتين مختلفة ، فهيجل ، فى رأى كيركجور اهتم اهتماما كبيرا بالوجود العام Being وكانت غايته ميتافيزيقية ، ومن ثم أضاع الوجود الفردى العينى للذات البشرى Existence أو أنه أهمله على أقل تقدير ، فى حين يذكرنا كيركجور باستمرار أن لكتاباته هدفا بنائيا أو غاية تهذيبية أو ارشادية بالدرجة الأولى ، فهو يوجه كتبه الى الوجود الفردى العينى لكى يساعده على أن يصل الى تفاهم مع وجوده الخاص • وتحمل كتاباته كيفا علاجيا صريحا فهى تهدف الى مساعدة القارىء فى التغلب على المرض الروحى أو اليأس ، الذى يشير اليه فى كتابه « المرض حتى الموت » ، فلم يكن كيركجور يهدف الى أن يقود القارىء فى متاهة انطولوجية ، كما فعل هيجل فى المنطق بل أراد أن يقوده ليخرج من حالة اليأس الى نور الوجود الروحى الصحى •

ان الخصائص التى وصف بها كيركجور الظواهر الوجودية المختلفة رغم أصالتها ودقتها لا يمكن معرفتها بطريقة نظرية تصورية ؛ وان كان يمكن رغم ذلك اكتشاف العلاقات بين هذه الظواهر ، فعلى الرغم مثلا ، أنه لا يمكن أن ندرك بطريقة تصورية ظواهر مثل : الاثم ،

والذنب ، والعذاب ، والاختيار واليأس ، والندم ، والقلق ، والضجر .. الخ ، فانه يمكن أن نفسر لماذا تظهر هذه الظواهر فى حياة الفرد ووجوده ، وأين متى تظهر . . ؟ وأن نبين بنية الوجود التى تجعل وجودها ممكنا .

لقد كتب كيركجور يقول ان ميتافيزيقيا هيجل كانت لتكون أكثر المؤلفات كلها براعة فى « تاريخ الفلسفة الغربية » ، لو أنه أكملها بحاشية واحدة صرح فيها أنها لا علاقة لها « بالوجود البشرى ... Existence » — فقد كان كيركجور يعتقد أن الجانب المأساوى فى وجود الفرد : آلامه وعذابه ، والتزامه الخلقى الذى يتعذر عليه تجنبه — ذلك كله يتغلغل فى أعمق أعماق وجوده البشرى ، فضلا عن مصاحبة الحرية لهذا الالزام ، وذلك مالا تفسره انطولوجيا هيجل . ومن هنا كانت الأنطولوجيا الهيلجية عند كيركجور تتعارض أشد المعارضة مع الخصائص الجوهرية للوجود البشرى ومن ثم فهو يستبدل بها انطولوجيا خاصة به .

ومن هنا فان ما يقوله جيمس بوجن James Bogen من أن نظرية كيركجور عن الذات هى بعينها نظرية هيجل قد يكون فيه الكثير من المبالغة رغم اعترافنا بالأثر الهيجلى الغامر على فكر الفيلسوف الدانماركى ، لكن ذلك يحتاج الى أن نعرض ، فى شىء من التفصيل ، للتكوين الانطولوجى للذات عند كيركجور .

## ثالثا : التكوين الانطولوجى للذات عند كيركجور :

يتساءل كيركجور فى كتابه « المرض حتى الموت » فى نص هام عن الانسان وتكوينه ، ثم يجيب بوضع نظرية تحمل أفكارا هيجلية واضحة ، لكنه يضفى عليها طابعا وجوديا جديدا لا يمكن انكاره — وسوف نسوق فيما يلى النص كاملا ثم نعمد الى تحليله بعد ذلك — يقول كيركجور :

« الانسان روح . لكن ما الروح . . ؟ الروح هي الذات . لكن ما الذات ؟ الذات علاقة تربط نفسها بذاتها . لكن الذات ليست هي العلاقة ، وانما تعتمد على أن تلك العلاقة تربط نفسها بذاتها الخاصة. الانسان مركب من اللامتناهي والمتناهي ، من الزماني والأزلي ، من الحرية والضرورة . باختصار الانسان مركب والمركب علاقة بين عاملين. واذا نظرنا الى الانسان على هذا النحو قلنا انه ليس ذاتا بعد . وفي العلاقة بين عاملين تكون هذه العلاقة هي الحد الثالث ، بوصفها وحدة سالبة ، والحدان يربطان نفسهما بالعلاقة وفي العلاقة وبواسطة العلاقة ، ومثل هذه العلاقة هي العلاقة القائمة بين النفس والجسد عندما ينظر الى الانسان على أنه روح . واذا ما كانت العلاقة على العكس تربط نفسها بذاتها الخاصة ، فان العلاقة عندئذ تكون حدا ثالثا ايجابيا وتلك هي الذات » (١٨) .

في هذا النص الهام يوجز كيركجور نظريته في التكوين الانطولوجي للذات ، حيث يسوق العوامل التي تتألف منها هذه الذات من الناحية الوجودية . وهنا نلاحظ من ناحية أن الانسان مركب من عدة عوامل هي المتناهي واللامتناهي ، والنفس والجسد ، والزماني والأزلي .. الخ ، كما نلاحظ ، من ناحية أخرى ، أن الانسان لا يولد ذاتا ، ولكنه يصير كذلك ، فهذه الذات نتيجة أو نهاية وليست بداية نبدأ منا ، وهي نهاية لأنها مركب لا يوجد وجودا مباشرا ، ولا يكون حاضرا منذ أن يولد الانسان وانما يصنعه الانسان بنفسه من عوامل موجودة وهو يفشل في انجازه أوقديطغي عامل على عامل آخر، أويستبعده .. الخ وما لم يتحقق التوازن فان الاضطراب يدب في هذه الذات ومن ثم نقع فيما يسميه كيركجور « بالمرض حتى الموت » أو اليأس ، وسوف نفرد لهذا الاضطراب ( أعني اليأس ) فصلا خاصا فيما بعد ،

---

(18) S. Kierkegaard ; Sickness Unto Death p. 146 Eng. Trans. by W. Lowrie Princeton University press 1974 .

أما الآن فان علينا أن نعرض لصيغ خمس ينظر فيها كيركجور الى الذات البشرية بوصفها مركبا من عاملين فهو يصف هذا المركب أحيانا بأنه عينى عندما ينظر اليه على أنه يتألف من المتناهى واللامتناهى • وأحيانا أخرى يصفه بأنه « روح » ، عندما يكون مؤلفا من النفس والجسد • وأحيانا ثالثة يصفه بأنه الوعى الذى يجمع بين الواقع والمثال • والصيغة الرابعة هى الحرية التى تشمل الضرورة والامكان وأخيرا يصف المركب بالزمانية عندما يجمع بين الزمانى والأزلى • وسوف نتحدث عن هذه الصيغ الخمس فيما يلى محاولين التعرف على الأساس الانطولوجى فى نظرية كيركجور عن الذات البشرية — وهذه الصيغ هى :

١ — الذات مركب من المتناهى واللامتناهى : العينى •

٢ — الذات مركب من النفس والجسد : الروح •

٣ — الذات مركب من الواقع والمثال : الوعى •

٤ — الذات مركب من الضرورة والامكان : الحرية •

٥ — الذات مركب من الزمانى والأزلى : الزمانية (١٩) •

**١ — الذات مركب من المتناهى واللامتناهى :**

كثيرا ما يصف كيركجور الذات البشرية وصفا عاما مجردا فيقول انها مركب من عاملين هما المتناهى واللامتناهى : « الذات هى المركب الواعى من التناهى واللاتناهى الذى يربط نفسه بذاته ، وهو مركب غايته أن يصبح ذاتا ، وهو عمل لا يمكن انجازه الا بواسطة العلاقة بالله • ولكن معنى أن يصبح ذاتا هو أن يصبح عينيا • ولكن معنى أن يصبح عينيا هو ألا يصير الى التناهى ولا الى اللامتناهى لأن ما يصبح

(19) John W. Elrod : Being and Existence in Kierkegaard's Pseudonymous Works p. 32. Princeton University press 1975.

عينيا هو المركب [٢٠] . وهو هنـــا يريد أن يقول ان هنـــاك عاملين انطولوجيين أساسيين فى تكوين الذات هما المتناهى واللامتناهى ، وهما يمكنان الانسان أن يصبح ذاتا حقا عندما لا يطغى أحدهما على الآخر أو يستبعده ، فها هنا يحدث خلل أو عدم اتزان فى وجود الذات فتقع فى المرض على نحو ما سنرى فيما بعد ، بل لابد من الاتحاد الجدلى بينهما فالمطلوب منا هو أن نحقق مركبا عينيا من هذين العاملين ، وهو مالا يمكن انجازه ، على أعلى صورة ، وبأسمى معنى الا اذا وصلنا الى ضرب من الذات تستطيع ن تقيم علاقة بالله ، أعنى الا اذا وصلنا الى الشخصية المتدينة بعمق . وما يهمنـــا الآن ابرازه ، هو العوامـــل الانطولوجية التى تتألف منها الذات وهى انطولوجية لأنها تعبر عن التكوين الوجودى للذات . فهى عوامل فى « وجـــود الذات لا فى معرفتها وهى عامة فى كل وجود بشرى » — يقول فى الحاشية : « ان خصائص الوجود البشرى تذكرنا بتصور اليونان للحب Eros على نحو ما نجده فى محاورة المأدبة لأفلاطون ، اذ من الواضح هنا أنه يتناول الحب على أنه متحد مع الوجود البشرى فى هوية واحدة . أو على أنه ما يمكن للحياة أن تعاش بفضله بتمامها وكمالها ، فالحياة مركب من المتناهى واللامتناهى ، وعند أفلاطون نجد أن الغنى والفقر يتقاسمان طبيعة الحب . لكن ما المقصود بالوجود البشرى ... Existence ؟ انه الطفل الذى ولد من المتناهى واللامتناهى من الزمانى والأزلى ، وهو لهذا صراع مستمر » [٢١] . فليس من السهل تحقيق هذا المركب العينى من هذين العاملين المتنافرين — بل تلك مشكلة بالغة الصعوبة ولقد عبر عنها كيركجور تعبيرا شعريا جميلا بقوله « من ذا

---

(20) S. Kierkiegaard : Sickness Unto Death, p. 162 Trans - by W. Lowrie, princeton University Bress .

(21) S. Kierkegaard : Concluding Unscientific Postscript, p. 85 Tran . by D. Swenson, Princeton Univ. Press .

الذى يستطيع أن يشد وثاق بيجاسوس Pegasus (٢٢) الى وثاق حصان عجوز فى عربة واحدة ليقوم بنزهة ما .. ؟ ومع ذلك فهذا هو معنى أن يوجد المرء — To Exist لأن وجوده عبارة عن مركب من المتناهى واللامتناهى » (٢٣) . وهو فى أحيان أخرى يعبر عن هذا التكوين بطريقة أقل مجازا فيقول : « الذات مركب يمثل فيه المتناهى عامل التحديد فى حين أن اللامتناهى هو عامل الامتداد »(٢٤) . فالقول بأن الذات متناهية بمعنى أنها محدودة بوجودها الوقائعى ، اذ أن جانب المتناهى هو الوقائعية Facticity (٢٥) التى هى الحالة المعطاة للذات ، وهى قبل كل شىء صفة وجودنا من حيث هو معطى ، فالجانب المتناهى من الذات ليس تجريدا فارغا بل ان وقائعية الذات هى بالأحرى جانب عينى تماما للذات تشمل الجسد ، والجنس ( ذكر أو انثى ) ، واللون المعين ، والصفات الوراثية والمزاجية ، ودرجة الذكاء وحالات الانفعال ، والمواهب والقدرات ، وجوانب الضعف (٢٦) . بل

---

(٢٢) بيجاسوس Pegasus هو الحصان المجنح فى الميثولوجيا اليونانية وقد خرج من دم ميدوسا Medusa بعد أن قطع البطل برسيوس Presus رأسها . وقد جعل هذا الفرس الأسطورى الماء يتدفق برفسة واحدة من حافره من نبع هيبوكرين Hippocrene على قمة جبل هليكون Helicon ومن هنا جاءت قدرته على الطيران بالشعراء الى هذا الجبل الذى هو مهبط الوحى والالهام وقد ركبه أحد الآلهة الى السماء لكنه قتل وهناك تحول الى كوكبه تخدم زيوس كبير الآلهة .. ومازال يعرف فى علم الفلك حتى الآن باسم كوكبة الفرس الأعظم .

(23) Kirkegaard : The Journals Eng. Irans. by A. Dru (Oxford) .

(24) S. Kierkegaard : Sickness unto Death,. p. 164.

(٢٥) راجع شرحا تفصيليا لمعنى الوقائعية واعتبارها مرادفة للتناهى كتاب « الوجودية » تأليف جون ماكورى ترجمة د . امام عبد الفتاح ص ٢٧٤ وما بعدها سلسلة عالم المعرفة العدد ٥٨ أكتوبر ١٩٨٢ .

(26) S. Kierkegaard : Either .. orvol. 2, p. 220 .

اننا نستطيع أن نضيف الى ذلك كله : البيئة الطبيعية والاجتماعية والسياسية والوسط الثقافى الذى يمكن أن توجد فيه الذات[٢٧] • وفضلا عن ذلك فان الذات لا تحدد هى نفسها وقائعيتها بل على العكس تجد نفسها فى قلب هـذه الوقائعية بالفعل ومحددة بواسطتها[٢٨] • ولعل مصطلح الارتماء « Thrownness » الذى استخدمه هيدجر هو أنسب المصطلحات لوصف هـذه الحالة التى تجد فيها الذات نفسها متناهية ومحددة بوقائع معينة : فلا الذات قادرة على أن تكون خلف وقائعها ( بحيث تستطيع أن تقول انها فى موقف وقائعى من اختيارها ) ولا هى قادرة على أن تتغاضى عن وقائعيتها فى مشروعها الذى تسقطه على امكاناتها المقبلة[٢٩] • وفضلا عن ذلك فان الذات بوصفها منغمسة فى الوجود فانها تخبر نفسها وتعى أنها منقادة بواسطة بيئتها وعصرها وزمانها الخاص وما فيه من تغيرات اجتماعية وثقافية وسياسية •• فتلك كلها تعبر عن « وقائعية الذات » أو العامل المحدد المتناهى فيها : « فاذا كان الانسان يعرف أنه يطور ذاته بحرية ، فانه يعرف أيضا أن الانسان لا يخلق نفسه من عدم ، وهو يأخذ على عاتقه مهمة جعل ذاته عينية »[٣٠] • وفى استطاعتنا أن نقول دون أن نخشى الوقوع فى التناقص أنه لا حد لهذا التناهى Limitlessness ، بمعنى أن القطب المحدد للذات يتسع ويمتد باستمرار من جسم المرء ومواهبه وقدراته الى بيئته الثقافية والاجتماعية •• الى آخر العصر الذى

---

(27) Ibid; p. 267 .

(28) Ibid; p. 337 .

(29) S. Kierkegaard : Either .. or vol . 2 . p. 337 .

(30) S. Kierkegaard : Either .. or vol 2. p. 337 .

يعيش فيه[٣١] . ولهذا فان كيركجور كثيراً ما يوحد بين تناهى الذات وبين العالم[٣٢] . غير أن كلمة العالم هنا لا تحمل أى معنى كسمولوجيا بل هى تعنى ببساطة العطاء الفج المطبق لكل ما هو موجود ، ولكل ما له علاقة باللذات الموجودة التى تصير ذاتا »[٣٣] .

أما العامل الثانى فى تكوين الذات فهو عامل اللامتناهى وهو يعنى قدرة الذات على الامتداد والاتساع ، والخيال ( وهـــو الوسيط الذى يتم فيه عملية اللامتناهى ) ، فالخيال هو صانع اللاتناهى ، بمعنى أنه يفتح أمام الذات آفاقا واسعة لعانيها وفى استطاعة الخيال أن يرتب ، بحرية ، وقائعية الذت بأن يضع مجموعة كبيرة من معانى الامكانات دون النظر الى تحديد أنها متناهية . وكلما كان الخيال خصبا كان أكثر غنى ، وأكثر تعددا فى امكانات الوجود التى يكتشف عنهـــا ويرتاذها ويعبر كيركجور عن هـــذا العامل بقوله : « ان كثافة هـــذا الوسيط وشدته هو كثافة امكان الذات وشدتها .. »[٣٤] وربما كان لفظ الانفعال الطاغى Passion ملائما أكثر من غيره للتعبير عن معنى هـــذه الفكرة أكثر

---

(٣١) قارن قوله : « الانســـان الذى نتحدث عنه الآن يكتشف أن الذات التى يختارها تشتمل على كثرة لا حد لها بمقدار ما تكون تاريخاً : تاريخاً يتحد مع الذات فى هوية واحدة . وهـــذا التاريخ على أنواع مختلفة اذ بواســـطته يرتبط بعلاقة مع الأفراد الآخـــرين من الجنس البشرى ، ومع الجنس البشرى ككل ، ويشمل هـــذا التاريخ شـــيئا مؤلـــا ومع ذلك فان الانســـان لا يكون انساناً الا بمقدار ما يرتبط بهـــذا التاريخ . وهوـــ لا يســـتطيع أن يهجر شـــيئاً من هـــذا الكل حتى ولا أكثر الأمور ايلاما ولا أقساها تحملا ، بل تراه يتحسر على نفســـه ، وعلى الأسرة ، وعلى الجنس حتى يجد نفســـه بين يدى الله .. » س . كيركجور : « اما ... أو » الجزء الثانى ص ٢٢٠ من الترجمة الانجليزية .

(32) Ibid, p. 206 - 207 , and 212 - 213, p. 225.

(33) John W. Elord : Being and Existence in Kierkegaard's Pseudonymous works P. 33 - 34 princeton University press 1975.

(34) S. Kirkegaard : Sickness Unto Death, 164 .

من لفظ الكثافة أو الشدة ، وهو هنا يعنى عملية العرض الخيالي المستمر الذى يغلب على الحالة الوجودية الراهنة للذات بأن يقذف بهـا فى ضروب مختلفـة من الممكنات التى تعد بأن تمد النطاق الكيفى للذات فيما وراء اللحظة الراهنة[٣٥] • والواقع اننا نخبر كيف الوجود وشدته فى لحظات الانفعال الطاغى هـذه عندما تقفز الذات نحـو مستقبلها بطريقة خيالية[٣٦] • يقول كيركجور : « فى لحظة عابرة فحسب يستطيع الفرد الجزئى أن يحقق وحدة المتناهى واللامتناهى على نحـو وجودى بحيث تجاوز الموجود الفعلى ، اذ نتحقق هـذه الوحدة فى لحظـة الانفعال الطاغى Passion ففى لحظـة هذا الانفعال الطاغى تصبح الذات اوجودة لا متناهية وترتد الى أزلية العرض العيالى لكنها مع ذلك تظل هى نفسها على نحـو قاطع •• »[٣٧] •

وقد يبدو من التناقض أن نقول ان الذات تمتد بطريقة وجودية أثناء الخيال لكنها مع ذلك تظل فيه هى نفسها ، فهل يمكن أن تكون الذات فى وقت واحد هى نفسها وتصبح غيرها فى الخيال فى آن معا ؟ يبدو من المنطقى أكثر النظر الى الخيال على أنه هو الذى يفتح باب المسـتقبل لامكانات جديدة تجاوز بواسطتها الذات نفسها ، غير أن كيركجور يصر على القول بأنه على حين أن الخيال يجعل الذات لا متناهية فانه مع ذلك لا يجعلها شـيئاً آخر غير ما هى عليه بالفعل •

والواقع أن ما يكشف عنه كيركجور هو بالضبط محاولة فرار الذات الى لا تناهى الخيال وذلك عندما يصبح جموح الخيال نمطاً للوجود ، عندئذ يصبح الخيال نفسه • هو الوسيط وسوف نرى فيما بعد كيف

---

(35) S. Kirkegaard : Postscript. 176 .

(36) John Wlrod, Béng and Existence P. 34 .

(37) S. Kierkegaard op. cit..

صور كيركجور هــذا النمط الخيالى ببراعة شديدة فى « يوميات مغو » فى نهاية المجلد الأول من كتابه « إما — أو » • وهــذا النمط يعبر عن تناقض لأن الخيال كوسيط يمكن كذلك أن يفتح الباب أمام امكانات الوجود لكنه لا يمكن أن يصبح هو نفســه ، بطريقة مقبولة ومشروعة ، وسيطاً للوجود • وما أن تبدد الذات نفسها فى خيالاتها وتتخلى عن مهمتها الشــاقةلكى تظل فى الوجود بينما تعيش فى ممكنات اللامتناهى فهى تصبح خيالية • فعندما تغرق الذات مثلا فى عاطفية مجــردة وشــعور بالشفقة على الجنس البشرى بصــفة عامة فانها لا تشــعر بشــعور الشفقة على نفسها أو على أى موجود فردى عندئذ يصبح شــعورها مجرد خيال جامح أو عندما يتجه الباحث الى اكتساب ضروب من المعارف اللامتناهية عن الطبيعــة أو تاريخ العالم أو الســياسة أو الثقافة أو الحضارة — ويفشل فى أن يفهم نفسه فان معرفته فى هــذه الحالة لا تعبر الا عن خيال جامح • وأخيراً عندما تريد الذات امكاناً لا يرتبط على الاطلاق بأى جانب من وقائعيتها Facticity فانها فى هــذه الحالة لا تريد الا تجريداً وبالتالى تتحول فى ارادتها الى خيال جامح Fantastical وعندما يصــبح الشــعور أو المعرفة أو الارادة خيالا جامحا على هــذا النحو ، فان الذات نفسها تصبح بدورها خيالا جامحاً أيضا •• »(٣٨) •أن مهمة الذات هى ألا تصبح متناهية ، بل أن تصبح مركباً عينياً من هذين العاملين(٣٩) •

لكن هــذا المركب ليس مجــرد وحدة بين هذين القطبين(٤٠) ،

---

(38) S. Kierkegaard Sickness Unto Death P. 165 .

(39) Ibid, p. 162 .

(٤٠) المفروض أن الذات مركب من عاملين هما المتناهى واللامتناهى ومن ثم ينبغى أن توجد على نحو عينى بهذه الصفة ، لكنها قد لا تستطيع أن تحقق هــذا التوازن بين العاملين ، ومن ثم فقد توجد على نحــو متناه

أو اندماج كامل يضيع فيه معالم القطبين معاً ، فتلك وحدة خيالية ، فكيركجور يعارض بوضوح هوية الأنا كما وضعها فشته لأن « أنا هو أنا » ليست سوى نقطة رياضية مجـردة لا توجد بالفعل — ان اللحظة هى وحدها التى يمكن للفرد الجزئى أن يحقق فيها الوحدة على نحو وجودى يعيش فيه المتناهى واللامتناهى بحيث يعلو بها على وجـوده القائم . وهذه الوحدة تتحقق فى لحظة الانفعال الطاغى Passion ، ومع ذلك فقد بذلت الفلسـفة الحديثة جهودا كبيرة لمسـاعدة الفرد على تجاوز ذاته موضوعيا وهو عمل مستحيل تماما — لهذا السبب نظرت الفلسـفة الحديثة الى الانفعال الطاغى باحتقار ، مع أنه القمة التى يبلغها وجود الفرد الوجود ! ونحن جميعـا أفـراد موجودون . ان الذات تصبح لا متناهية فى أزلية التمثل الخيالى لكنها تظل مع ذلك هى نفسها على نحـو قاطع . أما الوحدة الخيالية « أنا هو أنا » فهى ليست هوية بين المتناهى واللامتناهى مادام كلاهما غير واقعى فهى ليست سوى لقاء جامح بين السحب أنه عناق عقيم مثمر أشـبه بالمحاولة التى قام بهـا اكسيون Axiou فى الأساطير الرومانية ليعانق جونو Juno ملكة السـماء فاكتشف أنه لم يعانق سوى السحاب ! [41] .

---

أو على نحـو لا متناه ، وهـذا يعنى أن توجد الذات على نحـو جمالى أو حسى . والمجلد الول من كتاب كيركجور « أما .. أو » يعرض لممكنات الوجود الجمالى بطريقة تصاعدية بحيث تبـدأ من الانغماس الكامل فى وقائعية التناهى ( على نحو ما يمثلها دون جوان ) الى أن تصل الى القطب الجدلى المضاد أعنى الانغماس الكامل فى خيال اللامتناهى ( يوحنا المغوى ). ويصف كيركجور ، ببراعة فى هـذا المجلد الممكنات المختلفـة من الوجود الجمالى الحسى بأمزجتها ونظراتها الى الحياة . وسوف نعود فى فصول قادمة الى عرض هـذا الموضوع فى شىء من التفصيل لكننا نود هنا أن نلفت النظر الى الفرق بين العوامل الانطولوجية فى وجود الذات والأنماط المختلفة التى يمكن أن تكونها . ويمكن أن ننظر فى هذا الموضوع كتاب جون الرود السـالف الذكر ص ٣٧ .

(41) S. Kierkegaard : Concluding Unscientific Postscript, p. Trans. by David Swenson p. 176 .

ان مهمة تكوين الذات بحيث تصل الى الذات الحقة الأصيلة مهمة بالغة الصعوبة ولهذا نجد كثيراً من الناس يهربون من القيام بها : « معظم النـــاس لديهم مقولات لطيفة ناعمة لاستخدامهم اليومى ، ولا يلجأون الى مقولات اللامتناهى الا فى مناسبات خاصة جليلة أعنى أنهم لا يملكونها حقيقة • غير أن استخدام جدل اللامتناهى فى حياة المرء اليومية هو بالطبع أقصى درجات المشقة والجهد العنيف من ناحية أخرى مطلوب لمنع الممارسة من أن تغرى المرء بطريقة مخادعة بعيداً عن الوجود بدلا من أن تقدم له معايشة لهذا الوجود •• »[٤٢] •

ويستطرد كيركجور قائلا : « ان الوجود البشرى الحقيقى بوصفه مركباً من المتناهى واللامتناهى يجد حقيقته الواقعية فى الامساك بهذين العاملين معا فيهتم اهتماماً لا متناهياً بالتواجد »[٤٣] • ويستطيع المرء أن يقول ، بحق ، ان حياة كيركجور ومؤلفاته قد كرستا لتحقيق هـذه المهمة[٤٤] •

## ٢ ـ الذات : مركب من الجسد والنفس :

فى استطاعتنا أن نقـول ان كيركجور خبر هـذا المركب خبرة شخصية طوال حياته ، بل كان من العوامل التى أثرت فى فكره وحياته وعلاقته بالناس جميعاً ، وقد سبق أن ذكرنا فى الجزء الأول من هـذا الكتاب مدى ما سببه تنافر هذين العاملين من عزلة وبعد عن الحياة الاجتماعية[٤٥] •

---

(42) S. Kierkegaard : Postscript, p. 79 - 80 ( Note ) .

(43) Ibid p. 268 and Sickness Unto Death p. 79 - 80 (Nota).

(44) John W. Elrod : Being and Existence p. 36 .

(٤٥) قارن « سرن كيركجور » الجزء الأول ص ٥٨ وما بعدها من طبعة دار التنوير بيروت عام ١٩٨٣ •

وكثيراً ما كان كيركجور يلجأ الى الكتاب المقدس لتفسير الثنائية القائمة فى مركب الذات بين النفس والجسد ، فهو يفسر عبارة السيد المسيح الشهيرة « ماذا يفيد الانسان لو ربح العالم كله وخسر نفسه ، وماذا يعطى فداء عن نفسك •• ؟ » على أنها تعنى تلك الثنائية لا سيما اذا عكسناها على النحو التالى أى ضرر يلُحق بالانسان لو أنه فقد العالم كله ، لكنه مع ذلك لم يخسر نفسه ؟ أى فداء يمكن أن يحتاجه فى هذه الحالة •• ؟

وهكذا ينتهى كيركجور الى أن الكتاب المقدس يقيم ثنائية أوسع وأشمل : « على هذا النحو نجد لدينا العالم كله فى جانب ، و « نفس » الانسان فى جانب آخر • وفى إستطاعتك أن ترى بسهولة عندما تتابع هذا التفسير أنك تصل الى نفس التعريف المجرد « للنفس » الذى سبق أن وصلنا اليه من قبل عن « الذات » عندما ناقشناها •• فتعبير « العالم كله » لابد أن يشمل فى هذه الحالة جميع الأشياء المتناهية التى تقع فى حوزتى على نحو مباشر •• »(٤٦) •

وكأننا هنا نعود الى العاملين السابقين : المتناهى واللامتناهى فالجسد هو العامل المتناهى المحدد فى مركب الذات بينما تمثل النفس عامل اللامتناهى تجمع بينهما أحياناً «الذات» ، وأحياناً أخرى «الروح» التى يطلقها كيركجور على المركب وهى كلمة لا تعنى فى هذا السياق أكثر من كلمة الذات Self • غير أن ذلك لا يعنى أن كيركجور فى ذكره لعاملى الجسد والنفس يعود فيكرر مرة أخرى ما سبق أن قاله • ذلك لأنه فى « مفهوم القلق » على سبيل المثال يناقش هذين العاملين ( الجسد والنفس ) من زاوية الطبيعة الدينامية للذات بوصفها مركبا فى عملية صيرورة ، صحيح أنه ليس ثمة معلومات جديدة حول مضمون

---

(46) S. Kierkegaard : « Either .. or , » Vol 2 p. 224.

العوامل الانطولوجية التى تتألف منها الذات فى هـذه المناقشة ، لكن الجـديد فى الواقع هو عرض هـذه « الطبيعـة الدينامية » ، أو عملية الصيرورة وان كانت الثنائية هنا تشـير أساسا الى نفس الظواهر التى تشـير اليها مقولتا المتناهى واللامتناهى •

اذا كانت الروح أو الذات هنا تتألف من ثنائية الجسد والنفس فاننا ينبغى أن نلاحظ آنها تختلف عن ثنائية ديكارت فالجسد عند كيركجور ليس هو الجوهر الممتد Extensa عند ديكارت ، أعنى ليس هو الجوهر الذى يمتد ويمكن حسابه رياضياً ، وانما هو الوقائعية ( أى مجموعة الوقائع المعطاة ) التى تختلف باختلاف الذات الفردية الموجودة فى العـالم ، ان الجسـد يعنى بتعبير جـورج برايس George Price « الأحداث الجسدية » فهو ليس ظاهرة ساكنة لا تتغير[٤٧] • ولهذا نجد بعض الفلاسفة الوجوديين مثل ، سارتر مثلا ، يذهبون الى أن جسـد الآخر هو ذلك الشخص الآخر نفسه[٤٨] • ولا شك أن كيركجور يقترب من هـذا المعنى فى فهمه للجسـد وعلاقته بالنفس ، لاسـيما اذا ما وضعنا فى ذهننا ما يقوله مارك تيلور M. Taylor من « أن كلمة النفس الدنماركية عسيرة الترجمة فهى لا تدل بالضبط على المفهوم الدينى ، وان كانت تتضمنه ، وانما تشـير الكلمة أكثر الى الجوانب النفسية والذهنية الجوهرية فى شخصية الفرد • ولهذا يمكن أيضاً أن تترجم بالذهن ولابد أن يكون هـذا المعنى الواسع لكلمة النفس فى أذهاننا باستمرار •• »[٤٩] •

---

(47) John W Elrod : Being and Existence P. 37 .

(٤٨) جون ماكورى : « الوجودية » ترجمة د . امام عبد الفتاح امام ، ص ١٦٧ العدد ٥٨ من سلسلة عالم المعرفة بالكويت .

(49) Mark C. Taylor : Kierkegaard,s Pseudonymous Authorship : A study of Time and the self p. 87 ( Note 1 ) Princeton University press .

الجسـد اذن هو الأحداث الجسـدية ، والنفس هى الأحداث الذهنية . وهـذا يؤكد ما سبق أن ذكرناه منـذ قليل من أن مركب الذات عند كيركجور من النفس والجسد لا يعنى موجودات ميتافيزيقية متمايزة ، بل يعنى ادخال الطابع الدينامى على هـذا المركب وذلك بتقديم تصور الروح كحد ثالث ومكون لهذا المركب . فالذات هى علاقة جدلية تكون فيها الأحداث النفسية والبدنية فى المركب مكونة بوصفها مركب العنصر الثالث الايجابى وهو : الروح . غير أن الروح ليست لحظة ثالثة فى التطور الجدلى للوعى الذاتى كما هو الحال عند هيجل وانما هى العنصر الايجابى الثالث فى تعريفه الثلاثى للذات وهو الذى يضع الذات بوصفها وحدة تركيبية فالروح هى العنصر الايجابى الثالث الذى يربط ربطاً جدلياً بين العنصرين الآخرين من عناصر المركب فى وحدة واحدة (٥٠) .

ويسبق ظهور « الروح » حالة تكون فيها الذات محددة نفسياً ، أعنى عن طريق النفس أو العامل الثانى فى تكوينها . وهـذا يعنى أن الذات فى هـذه الحالة تكون فى وحدة مباشرة مع الظروف الطبيعية للمرء ، ويوحد كيركجور بين هـذا التحديد النفسى وبين حالة البراءة أو الجهل(٥١) . وهـذه الحالة هى التى يسميها هيجل بمصطلحاته « حالة المباشرة » التى لم ترتفع فيها العناصر المكونة للذات بعد الى مستوى الوعى الذاتى . ويذهب كيركجور الى فكرة مشابهة عندما يقول أنه بدون الوعى الذاتى لا يمكن أن يكون هناك تمييز بين الذات كواقع ومثال ، وبالتالى فان المركب بما هو كذلك لا يمكن أن يوجد — وهو يشرح بالتفصيل تلك المباشرة من الناحية الجمالية ، التى يكون فيها المثـال حاضراً ضمنياً فقط ، أعنى أنه لا يوجد ولا يختار عن وعى ، أخلاقيا —

(50) John W. Elrod : Being and Existence p. 39 .

(51) S. Kierkegaard . « The Concept of Dread » p. 37.

يشرحها فى « مشروعية النظرة الجمالية الى الزواج » فى الجزء الثانى من كتابه « اما •• أو »[٥٢] • ومعنى ذلك أنه فى حالة المباشرة يحدث تطابق بين الفكرة والواقع ، أعنى لا تكون هناك تفرقة وجودية بين المثال والواقع ، بين الامكان والضرورة ، بين الزمان والأزل ، أو أن الذات ، باختصار شديد ، تكون بغير تاريخ ، وبمقدار ما تكون الروح فى حالة حلم ( أو عندما تكون النفس فى حالة نعاس وفقا للتعبير الهيجائى الشهير ) تكون الذات جاهلة ، أو ذاتا مباشرة ، ليس فيها تفاوت ولا عدم تجانس بين النفس والجسد ، ذاتا يمتصها تماما التعاقب اللامتناهى للزمان •

ان تحديد الذات تحديداً نفسياً يعنى أن توجد طبقا للحالة المباشرة التى يكون عليها المرء من حيث الحضارة والثقافة والطبيعة ، وهذا يعنى الحياة طبقاً لمقولات الطبيعة أو الثقافة الحاضرة بحيث تخلو تماما من أى وعى أو ادراك للمرء بذاته على أنها ذات ، لكن مع ظهور الروح يصبح هذا التحديد النفسانى للذات فى مباشرتها الثقافية والطبيعة واعياً لنفسه كواقع وكمثال ، ويتحداه الامكان الذى تعبر عنه الحرية الخاصة للذات • ولقد كتب كيركجور فى كتابه « مفهوم القلق » يقول : ان العلاقة بين النفس والجسد فى الذات البشرية ليست دواما واستمرارا مباشرا للوحدة الطبيعية بل تبدو هذه العلاقة كانقسام يتآلف فى علاقة ذاتية يصبح مركبا • وهذه العلاقة الذاتية ليست هى النفس بل الروح التى هى العامل المحدد لهذه العلاقة[٥٣] • وبهذه الفكرة يكشف لنا كيركجور عن علاقة بنائية جديدة أصيلة تماما داخل الذات التي لا يمكن أن يقال ان طابعها التركيبى مستنتج منطقياً من علاقة بسيطة تتألف من عنصرين أو عاملين[٥٤] •

(52) S. Kierkegaard : « Either .. or , » vol. 2 p. 3 - 159 .
(53) S. Kierkegaard : « The Concept of Dread, » p. 44 .
(54) John W. Earod - op. cit. p. 40 - 41 .

الذات بوصفها مركباً من النفسَ والجسد تعبر عن تأليف أساسى يتضمن فى جوفه الصيغ الثلاث المتبقية عن الذات بوصفها مركباً ، وأعني بها القول بأن الذات هى مركب هو الوعى ، وهى مركب هو الحرية وهى مركب هو الزمانية ، فهى كلها متضمنة بالضرورة فى الطبيعة الدينامية التطورية للروح التى أدخلها كيركجور على العلاقة بين ثنائية النفس والجسد ، ويمكن أن نستبق هنا باختصار العلاقة بين فكرة كيركجور عن « الروح » ، والصيغ الثلاث المتبقية عن الذات كمركب : —

**أولا — « الوعى هو الروح » :**

فثنائية النفس والجسد عندما تتحدد نفسانياً فانها لا تكون واعية بذاتها ( والمثل هنا هو آدم قبل الأكل من الشجرة المحرمة ) صحيح أنها واعية أو مدركة بمعنى أنها مدركة لحضورها فى الزمان والمكان ، لكنها ليست واعية بذاتها كجسد ونفس أعنى عاملين : متناه ولا متناه . فجهلها ومباشرتها لم تفسدها بعد نفاذ الروح ، لكن فى اللحظة التى تضيع فيها الروح نفسها فانها تضع المركب : « فالانسان فى براءته الأولى هو روح حالمة لأن المركب لم يوجد بعد ، ذلك لأن العامل المحدد والمكون هو على وجــه الدقة « الروح » ، وهى لم توضع بعد بوصفها « روحا » وفى اللحظة التى تضع فيها نفسها فهى تضع المركب ولكى تضع المركب لابد أولا أن تنفذ فيه عامل القسمة .. »(٥٥) . ويرى كيركجور أنه لكى تضع الذات نفسها لابد أن تحتوى بالضرورة على العنصرين الآخرين فى المركب ، وهى لكى تفعل ذلك فلابد لها أولا أن تتغلغل فى المركب على نحــو مخالف ومتمايز بحيث تبرز هذين العنصرين الى مستوى الوعى حتى تفهم معناهما وامكانهما .

---

(55) S. Kierkegaard The Concept of Dread p. 44 .

The Concept of Anxiety p. 48 - 49 by Reidar thomte Princeton University Press 1980 .

**ثانيا — « الروح هى الحرية » :**

عنــدما توضع الروح ، تصبح الذات على وعى بنفسها بوصفها وجوداً واعياً لذاته يرتبط بنفسه كامكان ، وينبثق الآن عنصر جديد ليس هو الوعى الذاتى لأنه حاضر بالفعل بل هو تعديل أو تحوير معين له وأعنى به : الحرية ، وهــذه العلاقة بين الروح والحرية يشــير اليها كيركجور وهو يشرح القلق •

« وهكذا فان القلق هو دوار الحرية ، وهو ينبثق عندما تريد الروح أن تضع المركب ، عندئذ تنظر الحرية الى أسفل الى امكانها الخاص ، وتستند الى المتناهى لكى تدعم نفسها »(٥٦) •

والشخص هو الذى يصبح روحاً حقاً ، لأن ما يرمى اليه هو أن يتخطى الوجود الذى يكون عليه فى لحظة معينة أعنى عندما يختار نفسه بحيث يصبح « اما •• أو »(٥٧) •

**ثالثا :** يمكن أن نتبين أن الذات هى مركب زمانى نتيجة لكونها مركب من النفس والجسد ، وتظهر الزمانية فى التطور الذى تكشف عنه الروح الفردى الموجود ، ومركب الزمانى والأزلى ليس مركباً جديداً بل هو صيغة أخرى تعبر عن المركب الأول نتيجة لكون الانسان مركب من النفس والجسد مدعوما بالروح •

ومن هنا فسوف نجد فى الصيغ الثلاث المتبقية تفصيلات ومضامين أكثر لكل تعبير من هــذه التعبيرات عن الذات بوصفها مركباً بحيث يلقى كل تعبير جزئى الضوء على فهم كيركجور للذات بوصفها مركبا وأهميتها المركزية فى فكره •

---

(56) S. Kierkegaard the Concept of Axiety P. 61 Eng. Trans. by R. Thomte Princeton 1980 .

(57) John W. Elrod op. cit. p. 43 .

### ٣ ــ الذات مركب من الواقع والمثال :

الصيغة الثالثة التى يذكرها كيركجور للذات بوصفها مركباً هى تلك التى تجعل منها مركباً من الواقع والمثال أعنى الذات أو الروح بوصفها وعيا ، وربما فهمت هــذه الصيغة على نحــو أفضل لو أننا عرضنا لفكرة هيجل عن الوعى على نحــو ما فصلها فى كتابه الضخم « ظاهريات الروح » لا لأن الصيغة الكيركجوردية امتداد لفكر هيجل بل لأن موقف الفيلسوف الدانماركى كان خلافياً لتعريفات هيجل •

ولقد بدأ هيجل بدوره من معارضته لكانط Kant الذى أخطأ ، فى رأيه ، خطأ أساسياً عندما فصل بين الحقيقة والواقع Reality وذهب الى أن الأخير لا يمكن معرفته نظرياً ، وأن الحقيقة هى صــفة للأحكام التى تعبر عن فكرة مفادها أن هــذا الواقع يمكن أن يأخذه الحدس البشرى وينظمه فى مقولات الفهم ، غير أن هيجل يرفض هــذه النظرة ويصف التجربة البشرية بطريقة تمكنه من الغاء الفصل الكانطى بين الواقع والحقيقة ••

التجربة عند هيجل أو ما يسميه بالوعى تسير على عدة مستويات تبدأ فى مرحلتها الدنيا بما يسميه بالوعى الحسى أو اليقين الحسى أو الاحساس ، بصــفة عامة ، وهى مجموعة من الاحساسات المفككة الحاضرة فى الوعى بغير رابط أو علاقات زمانية ، لكنها مرحلة لا يمكن أن يقال عنها انها معرفة فهى أقرب الى الاحساس الداخلى الذى نجده عنــد الحيوان على نحــو ما نجده عنــد الانســان سواء بسواء ، وفى معارضة هذه المباشرة التى تشــكل الاحساس بالأشــياء الموجودة نجد مرحلة أعلى هى الادراك الحسى ، أعنى ادراك الكليات الحسية ، ثم نصل الى مرحلة أعلى هى مرحلة الفهم أو ادراك ظواهر العالم فى صورة قوانين كلية ضرورية • ومن هــذه المرحلة الى الوعى الذاتى وأخيراً أعلى المراحل وهى العقل التى هى مركب من المرحلتين السابقتين

الهـوية والاختلاف أو المباشرة والتوسط ، وتلك هى الحركة الجدلية الثلاثية فى ابستمولوجيا هيجل حيث نصل الى فهم للواقع عن طريق العقل فى المرحلة الثالثة ، الذى يجمع هـذا الواقع تحت تصورات ويرتبها فى وحدة ضرورية عقلية مترابطة •

وهاهنا نجد كيركجور يعترض على فكرة هيجل بل على منهجه كله فى التفكير ويكمن اختلافه الأول معه فى فهمه للعلاقة بين الفهم والوعى فهيجل كان يؤمن بقـدرة الفهم على النفاذ فى المباشرة وفى الواقع لابراز الأفكار المجردة ، أما كيركجور فيعرف الفهم بأنه امكانية العلاقة بين الواقع والمثال ، كما يعرف الوعى بأنه هـذه العلاقة نفسـها • وهو يرى ان المباشرة تعبير عن الطابع الفج الواقع ، ولهذا لا بد من الغائها لأنه : « فى المباشرة تتساوى أعظم الأشـياء زيفاً وأكثرها صـدقا فهى كلها حق ، فى المباشرة تتساوى أعظم الأشـياء امكاناً وأشدها استحالة •• »[٥٨] • واذا تساءلنا كيف تظهر الحقيقة يجيب : « عندما نحكم على بعض العبارات بأنها باطلة » ان الذهن فى بحثه عن الحقيقة يدخل فى علاقة مع « شىء ما » وهكذا انتحطم المباشرة وينفتح الباب أمام ما يسـميه كيركجور ، « بالكلمة » أو « باللغة » « كيف يتم الغاء المباشرة ؟ عن طريق التوسط الذى يلغى المباشرة وهو يفترضها مقـدما • فما هى المباشرة اذن ؟ هى الواقع • وما هـو التوسط •• ؟ هو الكلمة لكن كيف تلغى الكلمة الواقع ؟ بأن تتكلم عنه ، لأن ذلك الذى نتكلم عنه نفترضه مقـدما باستمرار ، ومن ثم فالمباشرة هى الواقع ، والكلام هو المثال •• »[٥٩] •

الواقع هو العالم الموجود بالفعـل أعنى عالم الحواس ، عالم الادراك والمعرفة والحب ، واللعب بمقدار ما لا نفكر فيه تفكيراً تأملياً

(58) Quoted by John W. Elrod ; op. cit. p. 45 .

(59) Ibid. p. 46.

انعكاسا ، والمثال هو النظام غير الحسى ، وهو لا يظهر الا عن طريق التفكير التأملى الانعكاسى أعنى عن طريق التوسط ، فالكلام يخترق الصمت ويخرس المباشرة[٦٠] . لكن مع انبثاق الكلام فان المرء يصل أيضاً الى التعرف على أن الكلمه ليست هى الشىء بل على العكس الكلمة تعبر عن الفكر فى حين أننا خلفنا وراءنا الآن المباشرة عن طريق الكلمة التى تعبر عن الواقع . وهكذا تتحد المباشرة مع الواقع فى هوية واحدة فى حين يتحد التوسط مع المثـال ، فالفكر لا يستحوذ على الواقع ولا يمتلكه .

الذات مركب من الواقع والمثال وهذا المركب هو الوعى ، ويؤكد كيركجور فى معارضة هيجل أن الوعى ليس فكرا انعكاسيا Reflection بل الوعى علاقة تفترض أولا هذا الفكر الانعكاسى ، وهناك نوعان من هـذا الفكر عند كيركجور : فكر متناه وآخر لا متناه وعندما يكون هـذا الفـكر متناهيا فانه يضع المركب من منظـور الوقائعية ( أى جانب الوقائع المعطاة التى تعبر عن تناهى الذات ) فالذات فى الفكر المتناهى تجدد نفسها من خلال ظروف المباشرة بدلا من أن تضع المثال[٦١] .

أما الضرب الثانى فهو الفكر اللامتناهى فهو لا يتوقف ولا يوقفه شىء الا عندما يصل الى أقصى درجة من التعين المجرد[٦٢] . فهذا الفكر لا يتوقف الا بارادة الفرد وهو يقرم بعمله المناسب عنـدما يرتبط ارتباطا وظيفيا بالخيال ، فوظيفة الخيال حاسمة لاقامة هذين القطبين

---

(٦٠) ولهذا نجد أن الموسيقى هى الوسيط الذى يعبر عن المباشرة اما اللغة فهى تعنى الغاء المباشرة ، قارن س . كيركجور « اما ... او » ج ١ ص ٦٨ ، ٦٩ . وقارن أيضا الفصل الرابع من هـذا الكتاب عن « المرحلة الحسية المباشرة » .

(61) John W. Elrod : op. cit. p. 46 - 47 .

(62) S. Kierkegaard : Post cript, p. 102 .

من وجود الذات ، وهما شرطان سابقان ضروريان لانبثــاق الوعى ، ولا بد أن ننظر الى الترابط الوظيفى بين الخيال والفكر على أنه شرط جوهرى لامكان ارتباط الذات نفسها بذاتها الخاصة ، ان تغلغل الفكر فى وقائعية الذات الفردية ، وفى اسقاطاتها المتخيلة ، هو الذى يجعل الوعى ممكنا بوصفه مركبا من الواقع والمثال [٦٣] .

أما الترابط بين الخيال والفكر التأملى فهــو يعمل على النحــو التالى : يسقط الخيال امكانات المعنى دون أن يضع فى اعتباره وقائعية الفرد الموجود ، أما الفكر التأملى فهو كذلك حاضر فى الأفق اللامتناهى للمثال الأعلى من زاوية وقائعية الذات . ويضع الخيال الذى تحرر تماما من تحديد الوقائعية كثرة من المعانى الممكنة ، غير أن الفكر مرتبط بوقائعية معطاة للذات . ومعنى دلك أن الفكر ينتبه الى وقائعية الذات ويجعل العلاقة ممكنة فى اطار ما هو ممكن لها . وبهذه الطريقة يقيم الفكر المثال والواقع فى مقابل الخيال الذى يستكشف جميع الامكانات فى مجال اللامتناهى الذى لا حد له . يكون الفكر ممكنا فى الوسيط اللامتناهى وهو يرتبط بالخيال من حيث أنه يضــع المثال فحسب ، ولا يوضع هذا الاختلاف بين الواقع والمثال الا عندما ينسحب الفكر من رومانتيكية الخيال وينتبه الى الوقائعية المتناهية للفرد : « المثل الأعلى الشعرى هو باستمرار مثل أعلى زائف ، لأن المثل الأعلى الصحيح هو مثال واقعى دائما » [٦٤] .

هناك اذن جانبان فى الذات : جانب واقعى وآخر مثالى يجمع بينهما مركب هو الوعى ، والوعى هو ادراك لوجود الذات ، أو هو بلغة هيجل الوعى الذاتى ، لكنه ليس لحظة فى تطور الروح ، ولا هو

---

(63) S. Kierkegaard : Ibid. p. 103 .

(64) S. Kierkegaard : Either .. or Vol. 2 p. 214 .

الوعى بالذات المجردة الخالصة كما هى الحال عند فشته(٦٥) • انه نشاط ايجابى بين الواقع والمثال وليس مجرد وحدة سلبية بينهما ، انه حد ايجابى ثالث يربط بين هذين اللحظتين المتعارضتين لو كان يمكن الربط بينهما على الاطلاق •

واذا كانت المباشرة هى الواقع كما سبق أن ذكرنا فان وجودها يعنى غياب الفكر ، أو بدقة أكثر ، يعنى غياب الفكر اللامتناهى وهذا ما نجده فى شخصية « دون جوان » فى المرحلة الحسية التى سنتحدث عنها فى فصل قادم ، وقد يحدث العكس فقد يغيب الوعى بسبب غياب الفكر المتناهى الذى يضيع فى لا تناهى الخيال • أما الوعى الحقيقى فهو الجانبان معا المتناهى واللامتناهى ، بمعنى أنه التناقض الناجم عن تكرار الواقعى على أنه المثالى حتى يبرز التعارض بينهما •

## ٤ ــ الذات مركب من الضرورة والامكان :

هناك عاملان أساسيان فى تكوين الذات فى نظر كيركجور وهما الامكان والضرورة وهما أساسيان بصفة خاصة فى صيرورة الذات يقول : « الامكان والضرورة عاملان جوهريان للأنا لكى تصير أنا ، أعنى لكى تصير ذاتا • فكما أن المتناهى واللامتناهى هما عاملان ينتميان الى الذات ، فكذلك الامكان والضرورة • والذات التى بغير امكان تقع فى اليأس ، وقل مثل ذلك فى الذات التى تكون بغير ضرورة»(٦٦) معنى ذلك ان الامكان والضرورة جانبان أساسيان فى تكوين الذات يؤدى غياب أحدهما الى المرض الذى يسميه كيركجور باليأس • وعلينا الآن أن نعرض فى شىء من التفصيل الى هذين العاملين •

---

(٦٥) قارن « حاشية ختامية غير علمية ، ص ١٠٧ — ١٠٨ وأيضا ص ١٦٩ ، وص ١٧٦ — ١٧٧ وكذلك : « مفهوم القلق » ص ١٢٨ من ترجمة لورى •

(66) S. Kierkegaard : Sickness Unto Death p. 168 .

، أما الضرورة فهى لها معان مختلفة عند كيركجور بعضها منطقى أو معرفى وبعضها الآخر وجودى •

فهناك أولا : الضرورة من حيث استخدامها فى مجال المعرفة الموضوعية « المجالات التى تبحثها الفلسفة وتناسبها هى مجالات الفكر، هى : المنطق والطبيعة والتاريخ • وها هنا تسود الضرورة ويصبح التوسط مشروعا [٦٧] •

وهنا نجد أن الضرورة فى أول معانيها تشير الى المعرفة الموضوعية التى يقول بها الفكر النظرى لا سيما تحديدات الفكر والضررة من الناحية المنطقية • لكن كيركجور لا يهتم كثيرا بهذه الضرورة المنطقية بقدر ما يركز مناقشته على الضرورة الوجودية • فهو يذهب ، فى معارضة هيجل الى أن الضرورة ليست مركب الامكان والواقع الفعلى [٦٨] • بل ان الواقع الفعلى هو مركب الضرورة والامكان[٦٩] •

وهو يشير الى الضرورة على أنها « حد المرء » على أنها : «مجموعة من الأحرف الساكنة التى لا يمكن النطق بها الا باضافة الامكان » [٧٠] والقول بأن الذات محدودة يعنى أن هناك حدودا متميزة وواقعية تشمل بالضرورة جميع عناصر الوقائعية ، ستكون متاحة للذات الموجودة لكى تحقق مهمتها فى أن تصبح ذاتا : وفضلا عن ذلك فان هذه العناصر

---

(67) S. Kierkegaard : « Either .. or » Vol 2 p. 178 . Hoffman

(68) S. Kierkegaard : Philosophical Fragments P. 92 Eng. Trans. by . D. Swenson, Princeton 1974 .

(69) S. Kiarkegaard : Sickness Unto Death p. 168 - 9 and, p. 173 .

(70) Ibid, p. 169 - 171 .

تشكل الأحرف الصماء التى لا يمكن النطق بها بدون الأحرف المتحركة للفكر والامكان •

ثانيــا : وتشير الضرورة فى معناها الثانى الى عينيــة الذات وحدودها الوقائعية ، وعينية هذه المقولة عندما تنفصل عن الامكان هى المبدأ الذى تقوم عليه صور معينة من الوجود الزائف غير الأصيل • ويصف كيركجور بعض ضروب هذا الوجود الزائف منها وجود الانسان القدرى أو الجبرى الذى فقد ذاته لأن كل شىء عنده ضرورى ، فهو لا يرى الا الضرورة وحدها • وهو يشبه ذلك الملك الذى مات جوعا لأن كل ما أمامه من طعام قد تحول الى ذهب • ان الشخصية مركبة من الامكان والضرورة ، والذات كالتنفس تعيش على تعاقب النفس ، فان هى تخلت عن اللامتناهى أو المتناهى هلكت ، وان فقدت الممكن أو الضرورى اختنقت [٧١] •

أما مقولة الامكان فهى أعظم المقولات دينامية فى انطولوجيــا كيركجور وهــو يشير اليها بكثرة شديدة فى كتبه المســتعارة وفى استطاعتنا أن نوجز معناها فيما يلى :

أولا : الامكان هو القوة الوحيدة للخلاص يقول : « عندما يسقط واحد من الناس مغشيا عليه ترى الناس تصيح فى الشارع ماء ! ماء ! ماء ! كولونيا ! نقط هوفمان Hoffman [٧٢] ، أما فى حالة الشخص الذى يقع فى اليأس فان الصياح يكون : أعطنى امكانا ، دبر لى امكانا ! امكان ! فالامكان هو العلاج الوحيــد المنقذ اعط

---

(71) S. Kierkegaard : Sickness Unto Death p. 173 .

(٧٢) أوجست فلهلم فون هوفمان ( ١٨١٨ — ١٨٩٢ ) عالم كيمائى المانى تركزت ابحاثه الكيمائية العضوية فى الاعداد الصناعى لكثير من المواد الملونة وكان له اثر هائل فى فن الصباغة والتلوين ، ونقط هوفمان نوع من المــاء المنعش « كالكولونيا » .

الشخص اليائس امكان وهـو يتنفس من جديد ويعيش وتدب فيه الحياة مرة أخرى [٧٣] .

ثانيا : الامكان يناظر المستقبل على وجـه الدقة ، فالامكان الحقيقى ليس شيئا يتبـدد فى الماضى ولا يبقى منه للذات سـوى الذكرى ، بل العكس الامكان موجود فى المستقبل ، ونحو المستقبل تتجه الذات اليه وتضع نفسها فى الأمل [٧٤] . وان كان ينبغى علينا ألا ننسى ان الامكان والضرورة يرتبطان جدليا ، ومن ثم فالنظرة الوجودية تربط بين الأمل والذكرى برباط جدلى [٧٥] .

ثالثا : الذات الموجودة تتعلم عن طريق الامكان يقول كيركجور : « ان من يتعلم عن طريق القلق فانه يتعلم عن طريق الامكان ، والانسان الذى يتعلم عن طريق الامكان فانه هو وحده الذى يتعلم طبقا للامتناهى أعنى وفقا للاتناهية »[٧٦] . وفضلا عن ذلك فان الامكان الأصيل لا يمكن أن يكون هذا الامكان المتناهى أو ذلك ، لأن الامكان لا متناه . ولما كانت الذات لامتناهية فـلا بد أن تكون هى نفسها مضمون أمكانها . « وعندما توجه مكتشفات الامكان توجيها أمينا فان الامكان فى هذه الحالة سوف يكشف عن جوانب التناهى كلها ، لكنه سيجعلها مثالية فى صورة اللاتناهى »[٧٧] .

---

(73) S. Kierkegaard : Sickness Unto Death p. 172 .

(74) S. Kierkegaard : « Either .. or, » vol - 1 , p. 220 .

(75) John W. Elrod : Being and Existence p. 56 .

(76) S. Kierkegaard : « the Concept of Dread » p. 140 « The concept of Anxiety » p. 156 Eng. Trans . by Reidar Thomte.

(77) Ibid, p. 141 & p. 157 .

رابعا : يمكن القول كذلك ان «الامكان مطلق» فالامكان يرتبط بالذات كالزام اخلاقى ، ومضمون الالزام الخلقى هو الذى يسم بسماته طبيعة الوجود الفردى . ولقد كتب كيركجور فى « اما ... أو » يقول ان الاشارة الى الذات على أنها امكان هى اشارة جمالية أكثر مما ينبغى ولعل الأصح الاشارة الى امكان الذات بوصفه المهمة التى تقع على عاتق هذه الذات [٧٨] . وهو هنا يشير الى الطبيعة الأخلاقية للامكان فى اطار سلطة الفرد الأخلاقية . ويوضح ذلك ما يقال كثيرا من أن ارتباط الذات بنفسها هو مهمة اخلاقيـــة . ويلقى النص الآتى من « مفهوم القلق » الضوء على هذه الفكرة :

« اذا ما أراد المرء أن يتعلم بطريقة مطلقة فان عليه بدوره أن يحمل فى داخله الامكان ، وأن يشكل بيديه ذلك الذى ينبغى عليـــه أن يتعلمه وأن يطوره بنفسه ، وحتى بعد ذلك لن تعترف أنها تشكلت على يديه بل على العكس سوف تحرمه من قوته على نحو مطلق »[٧٩] .

وها هنا نجد ان فكرة كيركجور مركبة من تعاليم سقراط وكانط ، فقد تعلم من سقراط أن الامكان كعامل من عوامل الذات البشرية هو العنصر الأزلى ، كما تعلم من كانط أن هناك قوة أخلاقية غامرة على الانسان تتجه نحو هذا الامكان . والمثل الأعلى الذى يفكر فيه المرء ويتخيله بعد أن يعى نفسه سوف يستدعى الحس الأخلاقى بالواجب والمسئولية [٨٠] .

خامسا : وأخيرا يصف كيركجور الامكان بأنه أثقـــل المقولات جميعا [٨١] . لماذا ؟ لأنه من خلال ارتباطه بالحرية سوف يؤدى الى

(78) S. Kierkegaard : The Concept of Anxiety p. 157 .

(79) Ibid .

(80) John W. Elrod : op. cit. p. 57 .

(81) S. Kierkegaard : « concept of Dread » p. 140.

أعظم نتيجة للمضمون الوجودى فى وجود الانسان ، واذا ما فشل المرء فى تحقيق الامكان فسوف يسقط فى اليأس والكآبة ، والمزاج السوداوى ، ويعانى من الاثم والخطيئة • وهناك أوصاف رائعة يقدمها كيركجور لنماذج من الذاتية الفردية أو الوجودية العينية لاذت بأثقل المقولات جميعا هذه ، وفضلا عن ذلك فان وصفه للظاهرة الوجودية وما فيها من « مغامرة » و « وثبة » وما فيها من « خوف وقشعريرة » يعتمد أساسا على وجود الامكان فى قلب الذات (٨٢) •

لكن ألا نجد هنا ضربا من التناقض عندما نتحدث عن ارتباط الذات بنفسها على أنه ارتباط بين الضررة والامكان ؟ ان فكرة الامكان تستدعى فكرة الحرية ، فى حين أن فكرة الضرورة توحى بضدها • فكيف يمكن أن يصبح الانسان حرا عندما تمنعه الضرورة من ممارسة حريته ؟ كيف يمكن للحرية أن تتغلب على ضرورة اللاحرية فى الموقف الذى نجد الذات نفسها فيه ؟ كيف يمكن للذات أن تحقق امكانها فى الوقت الذى تكون هناك قوة مساوية تعوق التحقق الذاتى ؟ وهل يمكن للذات أن تتوقع شيئا آخر سوى ألم السقوط فى توتر لا يمكن حله بين ماهو قائم وما يمكن أن يكون ؟ وكيف يمكن للمرء أن يتحدث عن حرية وسط هذا الضرب من الصراع والتوتر ؟ • أما اجابة كيركجور فهى تنطوى على مفارقة Paradoxical وهى أن عامل الضرورة فى الذات هو نفسه امكانها ، والملاحظ أن احدى صور اليأس عنده ترجع الى تخبط الذات فى الممكنات المجردة التى لا تراجعها ولا تكبحها الضرورة •

يقول كيركجور :

« تصبح الذات امكانا مجردا وتحاول أن تخلص نفسها من التخبط فى الامكان لكنها تغوص فيه دون أن تنداح من مكانها أى تنتقل الى مكان آخر ، لأن مكانها الحقيقى هو الضرورة » (٨٣) •

---

(82) John W. Elrod . op. cit. p. 56 .
(83) S. Kierkegaard : Sickness Unto Death p. 169.

والذات التى « تغامر » بنفسها فى ممكنات شاعرية لا هى تنتقل من النقطة التى تبدأ منها ، ولا هى تتقدم لتجاوز النقطة التى وجدت فيها ، والحل هو أن نتحقق من أن مهمة الصيرورة تعني أن تتحقق من ذات المرء الموجودة « فورا » : لأن الضرورة هى بالضبط تلك النقطة ولكى يصبح المرء ذاته هو بالضبط أن يتحرك من هذه النقطة [٨٤] .

لكن ما هى تلك الحرية التى لا تكون حرة الا فى اختيار ما هو ضرورى ، ما الذى يعنيه كيركجور بالحرية ؟ لقد سبق أن رأينا فى تحليلنا للصيغ المختلفة أن الذات مركب جدلى من عناصر متعارضة ، ويقول كيركجور « غير أن المركب هو علاقة ، وهو علاقة ، رغم انه مشتق ، تربط نفسها بذاتها الخاصة ، وهى تعنى الحرية ، فالذات هى الحرية ، غير أن الحرية هى الحركة الجدلية بين الامكان والضرورة»[٨٥] .

لكن ما المقصود بالحرية التى هى الذات ؟ يجيب كيركجور أن الحرية هى أساسا قوة أن « يكون قادرا » : « أن التحريم من الأكل من الشجرة قد أزعج آدم ، لأنه أيقظ فيه امكانية الحرية ، أى أن يكون قادرا ، وما هو قادر على عمله ليس عنده فكرة عنه » [٨٦] . فالحرية ليست فى الحقيقة اختيارا ، ولا اذعانا ، ولا ندما ، ولا ايمانا — ليست أى من هذه الأفعال النوعية الخاصة التى تدل على حركة عينية خاصة للذات وهى ترتبط بذاتها بوصفها امكانا وضرورة : كلا ! الحرية هى أن تكون قادرا ، تلك هى الحرية الأساسية التى تكون بها جميع الخطوات العينية للذات ممكنة فى مراحل الوجود المختلفة .

---

(84) Ibid p. 169 & Either - or Vol . 2p. 181 .

(85) S. Kierkegaard : Sickness Unto Death p. 162 .

(86) S. Kierkegaard : Concept of Dread p. 40 .

هذه القوة فى أن « تكون قادرا » على فعل ما ، وعلى استخدام ما ، تكشف عن صورة جديدة للحرية الوجودية ، وعلينا أن نلاحظ أن الحرية والامكان لا يتحدان فى هوية واحدة ، فالحرية هى تلك التى تتأرجح بين الضرورة والامكان • وفضلا عن ذلك فان ممارسة الحرية ليست ضرورية ؛ فمن الممكن للذات ألا تختار • لكن اذا ما وحدنا بين الحرية والاختيار ؛ كما فعل سارتر ، فسوف تصبح الحرية ضرورية وسيصبح الانسان محكوما عليه بالحرية • أما الاختيار عند كيركجور فهو تعبير عن الحرية فحسب ، ومن هنا فهو ليس ضروريا • أما سارتر فو يذهب الى أن المرء عندما يرفض الاختيار فانه حتى فى هذه الحالة يقوم باختيار ما ، وهذا حق بمعنى ما ، ولا بد أن يوافق عليه كيركجور — لكنه ليس صحيحا بالمعنى الوجودى ، فعنده أن المرء يمكن ألا يختار لأن الاختيار يفترض مقدما وجود الوعى وقد يظل المرء فى مرحلة اللاوعى أعنى ألا يدرك نفسه كامكان • ويعرض كتابه « اما •• أو » لهذه التفرقة بين الاختيار وعدم الاختيار ، بين الجمالية والأخلاقية • ويدافع كيركجــور عن تفسيره هذا للحرية من خــلال تحليل منطقى لمقولات ثلاث هى الامكان والضرورة والوجود بالفعل — وهى مقولات أساسية فى فكرته عن الحرية • وقد يرجع جانبا من تحليله ودفاعه الى رغبته فى أن يدعم منطقيا أهم مقولة عنده فى مجال الانطولوجيا• لكن من المحتمل كذلك أن يكون قيامه بالتحليل المنطقى للحرية راجعا الى خشيته من سوء الفهم الذى يقع فيه القارىء عندما يوحد بين ما يقوله وبين مقولة هيجل المنطقية عن التوسط Mediation (٨٧) •

## ٥ — الذات مركب من الزمانى والأزلى :

يقول كيركجور :

« ليس الانسان مركبا من النفس والبدن فحسب ، لكنه مركب

(87) John W. Elrod : Being and Existence p. 60 - 61 .

كذلك من الزمان والأزل »[88] • ثم يستطرد قائلا : « ذلك ما قيل دائما ، وليس لى عليه اعتراض ، لكنى أود أن أتساءل : اذا كنا فى المركب الأول نقول ان الانسان يتركب من نفس وبدن ، وتكون الروح فى هذا المركب هى الحد الثالث ــ فاذا قلنا الآن ان الانسان يتركب من الزمان والأزل فماذا عسى أن يكون الحد الثالث فى هذه الحالة ؟ انه اذا لم يكن ثمة حد ثالث فلن يكون هناك مركب ، لأن المركب الذى يعبر عن تناقض لا يمكن أن يكتمل كمركب بدون حد ثالث أو عامل ثالث »[89] •

وهكذا يبدأ كيركجور في البحث عن هذا « الحد الثالث » ، وينتهى الى أنه « اللحظة instant » فاللحظة هى الآن المزدوجة الدلالة التى يتلاقى عندها الزمان والأزل ويتلامسان ، وبذلك يوضع الزمانى حيث يواصل الزمان النفاذ الى الأزل ، ويواصل الأزل اختراق الزمان• ان اللحظة هى وحدها التى تجعل للتقسيم الذى نتحدث عنه أى معنى أو مغزى وأعنى به : الحاضر ، والماضى والمستقبل[90] •

ويبدأ كيركجور مناقشته لهذا المركب الــذى يتألف من الزمان والأزل ، بأن يقبل تعريف الزمان بأنه تتال لامتناه ، لكن التعريف فى رأيه يثير مشـــكلة أخرى هى أن لحظات الزمان المتجانسة ليس لهــا وضع خاص ولا تمايز ، وبالتالى يصعب ان لم يكن من المســتحيل التفرقة بينهما أعنى الكشف عن أبعاد الزمان : « لو اننا قبلنا تعريف الزمان على أنه تتال لامتناه ، فقد يبدو أننا بذلك نعرفه بأنه الحاضر والماضى والمستقبل ، وذلك غير صحيح فهذه التفرقة لا يتضمنها الزمان، انها لا تظهر الآن حيث علاقة الزمان بالأزل • ولو كان فى استطاعة المرء أن يجد فى التتالى اللامتناهى للزمان موطأ قدم ، أعنى حاضرا يصلح

(88) S. Kierkegaard : « The Concept of Anxiety » p. 85.
(89) Ibid, p. 85 .
(90) Ibid, p. 80 .

لأن يكن نقطة تقسيم ، فان التقسيم فى هذه الحالة يكون صحيحا ، غير أن ذلك لا وجود له لأن كل لحظة متجانسة مع غيرها ، وهى مثلها مثل مجموع اللحظات الأخرى ليست سوى عملية مرور ( أو انقضاء ) ومن ثم فليس هناك لحظة حاضرة • وبنفس المعنى ليس ثمة ماض ولا حاضر لا مستقبل »[٩١] •

ليس ثمة لحظة ، اذا ، تكون بذاتها حاضرا ، لأنها هى نفسها يمكن تسميتها ،الى مالا نهاية وبالتالى فليس فى الزمان ديمومة Duration ، ولا سكون حتى يمكن أن يقال هناك « قبل وبعد» « Before and After .. » ويستطرد كيركجور ليقول ان المشكلة فى مثل هذه النظرة الى الزمان هى أن الحاضر ينظر اليه نظرة غير صحيحة على أنه لحظة فى الزمان • ومثل هذا الخطأ يجعل الحاضر شيئا خاليا فارغا على نحو لامتناه ، و « زائلا على نحو لامتناه » • ويقابل كيركجور بين هذه النظرة الى الحاضر وبين القول بأن « الحاضر أزلى أو بالأحرى القول بأن الأزلى حاضر ، وأن الحاضر ملاء • فيقول « انه بادخال الحاضر الأزلى فى الزمان يكون من الممكن فى هذه الحالة فحسب اقامة الأبعاد الزمانية الثلاثة : الماضى ، والحاضر ، والمستقبل » • ويذهب كيركجور الى أن ادخال الحاضر الأزلى فى الزمان هو اللحظة Instant التى يصفها بأنها : « أول انعكاس للأزل فى الزمان »[٩٢] •

فى الانسان تبدأ حياة أعلى من الحيوان ، اذ عنده تبدأ الروح فى الظهور ، والروح هى جانب الأزل أو هى الأزلى فى الانسان[٩٣] • ويسبق اقامة الذات كمركب من الزمانى والأزلى أن تكون الروح

---

(91) S. Kierkegaard : Concept of Dread p. 77.

(92) S. Kierkegaard « the Concept of dread » p. 22 - 79.

(93) Ibid, p. 81 .

الأزلية مستغرقة فى الانقضاء اللامتناهى للزمان • لكن عندما تحطم الروح الوحدة البريئة الساذجة للذات ، وتقيم الذات بوصفها مركبا لا مجرد هوية بسيطة ، حتى تبدأ اللحظة فى الظهور : « فما أن توضع الروح كمركب حتى تظهر اللحظة »[٩٤] • ويحدث هذا الاقتران بين الزمانى والأزلى الذى يصاحب وجـود الروح فى مرحلتين ترتبطان برباط وثيق : فأول اصطدام بين الزمان والأزل يحدث فى مرحلة الوعى حيث تعمد الروح الى التأليف بين واقعها البدنى الذى هو الخضوع لانقضاء الزمان ، وبين مثالها الأزلى الذى يظهر فى المستقبل حيث يؤكد كيركجوؤ أن الأزلى يعنى المستقبل قبل أى شئ آخر• ولهذا عاب على الاغريق أنهم لم يفهموا الأزلى فهما عميقا لأنهم لم يكن لديهم فهم عميق للمستقبل[٩٥] • وتصادم الواقع والمثال فى الوعى يتم فى نفس اللحظة التى ينفذ فيها الزمانى والأزلى فى قلب الوعى : « مركب النفس والبدن لا بد أن تضعه الروح ، لكن الروح أزلية ومن ثم فانه لا يتم انجازه الا عندما تضع الروح فى نفس الوقت هذا المركب الثانى الذى يتألف من الزمانى والأزلى ، فطالما لم يوضـع الأزلى فان اللحظة لا يمكن أن توجد[٩٦] • ومن ثم فان المرحـلة المبدئية الأولى التى تظهر فيها اللحظة هى مرحلة الوعى •

لكن سرعان ما يدرك الوعى المستقبل وما أن يدرك المستقبل ، أو المثال الأزلى حتى ينساب فى المـاضى : « حيث توضع اللحظـة والمستقبل بدورهما فى الماضى[٩٧] • وهـذا تنساب الذات المثـالية فى الماضى كضرورة ثم عليهـا أن توضع مرة أخرى فى المسـتقبل

---

(94) Ibid. p. 79 .

(95) S. Kierkegaard The Concept op Dread p. 80.

(97) Ibid, p. 81 .

(97) Ibid, p. 80 .

( بوصفها مثلا أعلى ) وهى توضع الآن بوصفها امكان الروح • وعندما تحقق الروح ، بوصفها حرية ، امكانها ، فان المرحلة الثانية التى تظهر فيها اللحظة تبدأ فى الانبثاق فى التوحيد الوجودى بين الزمان والأزل، وفى هذا المركب الذى يجمع بين الزمانى والأزلى تظفر الذات بالأزلية [٩٨] •

وهذه اللحظة كغيرها من اللحظات قصيرة وتحمل ، بالطبع ، طابع الزمانى وهى عابرة شأن جميع اللحظات ، لكنها مع ذلك حاسمة وقاطعة لأنها مليئة بالأزلى Eternal ومثل هذه اللحظة لابد أن يكون لها اسم خاص مميز ، فلنسمها « امتلاء الزمان » [٩٩] • والروح تظفر بالأزلية ، أعنى بالحضور كمخلوق فى الزمان لكن ما أن تظفر بذلك حتى تضيع فى الزمان فى لحظات الانقضاء الزمانية ، وهكذا يصبح الأزلى مرة أخرى « امكان الروح » [١٠٠] • وفى استطاعتنا أن نرى أن الروح بوصفها الجانب الأزلى فى عملية الصيرورة فى الزمان تعبر أساسا عن مهمة ومشكلة تواجهها الذات : فالذات فى تطورها منذ البداية من خلال ظهور الوعى الذاتى تتحقق بوصفها حرية لابد أن تفهم من خلال مقولات الزمان والأزل والزمانية • أن صورة الذات كمركب من الزمان والأزل بالغة الأهمية بمعنى أن الصورة الأخرى للذات بوصفها مركبا تتأثر كلها بهذه الواقعة الأساسية وهى أن مهمة الروح لاكتساب الأزلية ترتبط وتتشابك ، على نحو لا حد له ، بالزمان فالذات وجود يتلاشى باستمرار على مر الزمان ، ووقائعيتها هى وجود

---

(98) Sikerkegaard The Concept of Dread P. 80.

(99) S. Kierkegaard Philosophical Fragments p. 22 Eng trans by D. Swenson.

(100) John. W. Elrod : Being and Existene in Kierkegaard's Paeudonymous Works p. 67 .

ينضاف ، دائما لكى تصبح الذات باستمرار مهمة من أجل ذاتها • غير أن مقولة الأزلى هامة هى الأخرى لأنها تعبر عن فـكرة أن الذات لا تضيع بالضرورة فى التتالى اللامتنـاهى للزمان وهى قادرة على تحويل الزمان الى مستقبل وماضى يمكن الجمع بينهما فى الحاضر[١٠١]•

## رابعا ـ خاتمـة :

لعلنا نلاحظ بعد هذا التحليل للذات البشرية عند كيركجور أنه يوحد فى نصوص كثيرة بين « الروح » و « الذات » ، ويوحد فى نصوص أخرى ، بين « الروح » والعنصر الأزلى فى الانسان ، ويذهب الى أنه لا شىء آخر سوى « الذات » أو « الروح » يمكن أن يشكل هـذا الجانب الأزلى ، وسوف ينتهى الى التوحيد بين الذات ، والحـرية فالذات لا تكون ذاتا الا وهى تتخذ القرار •

وفى استطاعتنا الآن أن ندرك مضمون النصوص التى سقناها والتى يعرف فيها كيركجور الذات بقوله : « الذات هى علاقـة تربط نفسها بذاتها ، أو قل انها تكمن فى هذه العلاقة التى تربط نفسها بنفسها » [١٠٢] • ومن المهم أن نلاحظ أن الذات مركب من علاقات أو مجموعة من العوامل الانطولوجية التى تدخل فى نسيج وجودها ، لكن المركب ليس ساكنا ، وفى هذا يتفق كيركجور مع هيجل فى تأكيده أن الذات ليست كائنا ساكنا ، وانما هى نشاط دينامى ، ولهذا يستطرد قائلا : « أن الذات ليست علاقة ، وانما هى تعتمد على أن تلك العلاقة تربط نفسها بذاتها الخاصة ، فالذات هى ذاك النشاط الدينامى للارتباط بالذات » • وحجة كيركجور فى هذه النقطة توازى مباشرة ما يقـوله

---

(101) Ibid p. 68 - 9 .

(102) S. Kierkegaard : « Sickness Unto Death » p. 146 .

هيجل : « •• ذلك الذى يرتد الى ذاته هو الذات ، فالذات هى الهوية البسيطة التى تربط نفسها بذاتها الخاصة » (١٠٣) •

ونلاحظ أن كيركجور عندما يشير الى المكونات الانطولوجية للذات البشرية مثل المتناهى واللامتناهى ، النفس والجسد ، والامكان والضرورة — الخ يشير باستمرار الى واقعة أن الانسان مشروط بالموقف التاريخى وأن لديه حرية العمل والنشاط والفعل داخل حدود هذا الموقف ، فالمتناهى ، مثلا ، يعبر عن الجانب الوقائعى فى وجود الذات ، ومن هنا فليس الجانب المتناهى فى الذات تجريداً ، وانما هو وقائعية أعنى أنه جانب عينى ، واذا كان التناهى « الضرورة والجسد والزمان •• الخ تشير الى تحديدات الانسان أو وقائعيته ، فان اللاتناهى والامكان والنفس •• الخ تشير الى قدرة الانسان على الفعل •

ومن هنا كانت الذات البشرية تتألف عند كيركجور باستمرار من عنصرين يقفان فى تعارض وصراع وتوتر ، فالمرء يجد نفسه فى جميع الأحوال فى موقف تاريخى وفى مكان محدد ، وزمان معين • وهذا الموقف يحدد الممكنات المتاحة أمام الفرد ، لأن الحقبة التاريخية التى يوجد فيها ، والموقع أو المكان الذى يوجد فيه ، وكذلك الأسرة ، والقدرات الطبيعية •• الخ هى كلها مكونات لوجود المرء وهى تؤثر فيما يستطيع أن يفعله ، فليس صحيحا فى نظر كيركجور على نحو ما سيقول بعض خلفائه من الوجوديين ، أن الانسان حر حرية جذرية أو مطلقة غير مشروطة بالموقف التاريخى أو بماضيه ، فلم يؤمن فيلسوفنا قط بحرية الارادة العفوية (١٠٤) • والمتناهى واللامتناهى

(103) Hegel : « Phenomenology of Mind, » p. 84 - 85 Eng Trans - by Sir James Baillie .

(104) Mark C. Taylor : Kierkegaard p. 111 .

والنفس والبدن ، والامكان والضرورة .. الخ هى عوامل ترتبط فيما بينما ارتباطا جدليا فى وجود بشرى عينى ، وجود هذا الفرد أو ذاك ، وتتشكل منها شخصية المرء فالذات هى المركب الواعى من هذه العوامل ومهمة هذا المركب أن يحقق ذاته عن طريق ارتبــاطه بالله . ويدل « التناهى » ، فى جميع الحالات ، على الموقف الذى يكون فيه المرء زمانيا ، وعلى الجانب المحدود فى الذات البشرية أعنى واقع الذات ، أو ما هو ضرورى أو ما هو معطى للذات وهو نقطة البدء التى لا بد للذات أن تنطلق منها فى أى تطور أبعد . أما « اللاتناهى » فهــو يشير الى قدرة الفرد الذى يوجد فى هذا الموقف على تخيــل ألوان مختلفة وبدائل متنوعة للفعل ، انه قدرة الفرد المشروطة تاريخيا على التفكير فى امكانات مختلفة ، ومعنى ذلك أن « التناهى واللاتناهى » ، و « الضرورة والامكان » ، هى مصطلحات متوازية تشير الى نفس البعد الواحد ( من زوايا مختلفة ) فى التجربة البشرية ، يقول كيركجور: « كما أن التناهى هو العامل المحدد فى علاقته باللامتناهى ، فكذلك فى علاقة الامكان بالضرورة ، نجد أن الضرورة تقوم بدور المراجــع أو الكابح . ان الذات عندما تتألف من التناهى واللاتناهى تكــون ذاتا « بالقوة » وهى لكى تصير تعكس نفسها فى وسط الخيال ، وبذلك يظهر الامكان اللامتناهى . أن الذات « بالقــوة » يتساوى أمكانها وضرورتها . ورغم أنها ذات فان عليها أن تصير ذاتها ، وهى بمقدار ما تكون ذاتهــا فهى ضرورية ، وبمقدار ما تصــبح ذاتها تكــون امكانا » (١٠٥) .

والاشارة الى الخيال فى هذه العبارة يبرز نقطة هامة أخرى ، فالخيال التأملى عند كيركجور هو القدرة التى يستطيع الفردبواسطتها أن يدرك لاتناهيه ، أو يتخيل امكاناته : بصفة عامة الخيال هو الوسط

---

(105) S. Kierkegaard : Sickness Unto Death p. 168 .

الذى تتم فيه عملية جعل الذات لا متناهية ، فهو ليس ملكة وسط ملكات أخرى ولكنه ملكة ، اذا شئنا استخدام هذا اللفظ — جامعة مانعة . فما يشعر به المرء وما يعرفه وما يريده يعتمد فى نهاية المطاف على الخيال الذى عنده ، أعنى على الكيفية التى تنعكس بها هذه الأشياء ، أعنى يعتمد على الخيال . فالخيال هو الانعكاس الفكرى الذى تتم فيه عملية جعل الذات لامتناهية »(١٠٦) .

ويتحدث كيركجور فى كتابه « معايشة المسيحية » بشكل أوضح عن وظيفة الخيال التأملى المنعكس بطريقة توازى آراء هيجل : « كل فرد منا يملك بدرجة كبيرة أو صغيرة موهبة تعرف باسم الخيال ، وهى قوة تشكل الشرط الأول لتحديد ما سيكون عليه الانسان ، أما الشرط الثانى فهو الارادة التى هى فى نهاية المطاف العامل الحاسم . وتكون الذاكرة أقوى فى الطفولة ثم تضعف مع مر السنين . ونحن الآن نتحدث عن الشباب الذى بخياله يبنى صورة أخرى مثالية عن الكمال سواء استعان بالماضى فى رسمها أم اقتصر على الخيال وحده بحيث لا يكون لها ارتباط بالزمان أو المكان (١٠٧) .

وهكذا يبنى المرء لنفسه صورة مثالية متميزة عن ذاته الواقعية أو الموجودة بالفعل ، وتمثل الذات المثالية عنده امكانه ( أو لا تناهية ) أما الذات الواقعية فهى تواجهه بالواقع ( أو بالتناهى ) ، وهذان الجانبان فى الذات البشرية يرتبطان ارتباطا جدليا باستمرار : فالذات الواقعية تحدد الذات المثالية والعكس صحيح أيضا . واذا ما تخيل المرء ذاتا مثالية فانه يحاول أن يحقق الامكانات التى تخيلها ، وتلك هى

---

(106) Ibid .

(107) S. Kierkegaard : Training in Christianity p. 185 Eng. Trans. by W. Lowrie Princeton University Press 1977 .

نفسها العملية التي أشار اليها هيجل في تحليله لنشط الذات عنـــدما تصبح موضوعا لذاتها في صورة غرض تريد تنفيذه أو هدف تسعى الى انجازه ، فالذات ، عنده هي تلك الذات التي تنوى أن تكونهـــا بنشاطها الغرضى ، وهي في البداية تكون تلك الذات في صورةمباشرة أو بالقوة [١٠٨] • كما أن هيجل أيضا يوحد بين الذات الجديرة حقـــا بهذه التسمية وبين العلاقة النشطة الايجابية اعنى بين الذات الواقعية والذات المثالية [١٠٩] •

وفي استطاعتنا الآن أن نرى كيف أن كيركجور قد قام بدوره بهذا التوحيد نفسه ، فقد سبق أن ذكرنا مرارا تعريفه للذات بوصـــفها : « علاقة تربط نفسها بذاتها الخاصة » • وفي ضوء التحليل السابق يمكن أن نفهم أن ذلك يعنى أن الذات هي علاقة تربط نفسها ( أعنى ذاتها المثالية أو امكانها أو لاتناهيها ) بذاتها الخاصة ( أعنى ذاتها الواعية أو الفعلية أو تناهيها ) لأن الذات ، عند كيركجور ، كما هي عند هيجل ، عملية دينامية بواسطتها تتحقق الامكانات بالفعل ولا شك أن احدى النقاط الرئيسية عند كيركجور هي القول بأن الذات تتطور أعنى تحقق امكاناتها من خلال القرار الحر ، ولذا السبب فانه يقوم بخطوة أخرى هي توجيد الذات مع الحرية •

***

(108) Hegel ; « Phenomenology of Mind, » p. 84 - 85 .

(109) Mark C. Taylor : op cit. p. 114 - 115 .

Victor Eremita

# الفصل الثالث

## مراحل الوجود : سمات عامة

## « أمـــا • • • • أو »

« ما المقصود : باما • • • أو ؟ ! • • • هى الكلمة التى تنفتح بعدها مغاليق الأبواب وتظهر المثــل العليا • • ! « أما • • أو » هى الطريق الى المطلق ، حمدا لله ! أجل ! اما • • أو هى مفتاح السماء • • ؟ « أما الاثنان معا » فهى الطريق الى الجحيم • • ! » •

« س • كيركجور : اليوميات »

« المراحل تتميز عن «اما •• أو» بتقسيمها الثلاثى فهناك ثلاثمراحل هى : المرحلة الحسية، المرحلةالأخلاقية المرحلة الدينية • لكنها لا تتميز على نحو مجرد بوصفها المباشر ، والمتوسط ، والمركب لانها تحديدات وجودية ، أعنى أنها عينية فهى استمتاع ، وضياع، وفعل، وانتصار وعــذاب •• »

س•كيركجور : « حاشية ختامية غير علمية »

## ١ ـ تمهيـــد :

حاولنا فى الفصل السابق أن نعرض للعوامل التى تتكون منهـــا الذات بوصفها مركباً أنطولوجياً يصف ، فى رأى كيركجور ، بنية الذات عند كل موجود بشرى والصيغ الخمس كمركب للذات كما سبق أن عرفناها تشكل ما يسمى أحيانا بأنطولوجيا كيركجور .

لكن علينا أن نلاحظ ثلاثة أمور هامة :

### الأمر الأول :

هو أن كل مركب من هـــذه المركبات ليس تكرارا للصور الأربع الأخرى ، بل هو يعبر عن جانب خاص من وجود الذات لا يعبر عنه بطريقة أخرى ، وربما اتضح لنا ذلك على نحو أصرح لو نظرنا الى المركب فى كل صيغة من هـــذه الصيغ الخمس فهو « العينى » أو المتحقق بالفعل الذى يجمع بين المتناهى واللامتناهى ، سواء أكان هـــذا الجمع سليما أم غير سليم ، وهو « الروح » فى الصيغة الثانية التى تتألف من النفس الجسد ، وهو هنا يفهم الروح فهما جديداً يخالف المعنى الدينى وان كان يتضمنه كما سبق أن أشرنا . وهذا المركب أيضا هو « الوعى » ، فى الصيغة الثالثة ، الذى هو ادراك لوجـــود الذات فى واقعها الحاضر ومستقبلها المثالى . أما المركب الرابع فهو الحـــرية التى تجمع بين الضرورة التى تعبر عن حدود المرء والامكان الذى هو انقاذ للذات من الاختناق الذى تقع فيه بسبب الضرورة . وأخيراً فان الذات هى مركب « اللحظة » الذى يجمع بين الزمان والأزل . ومعنى ذلك أن كل مركب ليس مجرد تكرار للصور الأخرى وانما هو يعبر عن جانب خاص من وجود الذات لا يمكن أن تعبر عنه بقية الصور ، ومن ثم فلا يمكن فهم الذات بأسرها قبل فحص كل مركب على حدة .

**الأمر الثانى :**

أن هــذه العوامل الانطولوجية التى تتألف منها الذات فى كل مركب ترتبط فيما بينها ارتباطا جدليا : فهى لا تتجمع كعناصر فى حزمة واحدة بل كعوامل حية فى مركب جدلى واحد ، ومن ثم فأى اضطراب فى هــذه العلاقة الجدلية يؤدى بالذات الى الوقوع فى المرض حتى ولو لم يعرف المرء أنه مريض ، لأنه مرض روحى ، وليس مرضاً عضوياً ظاهراً ؛ ولهــذا فان الناس يقعون فى اليأس دون وعى منهم بذلك بسبب اختلال العلاقة بين هــذه العوامل ، وتلك نقطــة هامة عند كيركجور سوف نعود اليها بالتفصيل عنــدما نتحدث عن « اليأس » بوصفه المرض حتى الموت •

**الأمر الثالث :**

أن هــذا النسيج الخماسى لتركيب الذات ، وحركة الروح التى ترتبط بها هــذه الصيغ الخمس ، تشكل وصفا تجريديا للعملية التى تتم بواسطتها صيرورة الانســـان الى ذات حقة أو أصيلة سواء نجح فى هــذه الصيرورة أو فشـــل فى تحقيق هــذه المهمة ، انها تعبير عن الحركة الجدلية للذات أو الصورة المجردة التى تتطور الذات بواسطتها • وبناء على هــذه الحركة سوف نجد لدينا مراحل ثلاثة من الوجود يمكن أن تنتقل الذات من واحــدة الى الأخرى أو أن تبقى فيها حسب الوضع الذى يكون لهذه العوامل : فقد يبقى الانســـان فى المرحلة الجمالية أو الحسية ويقضى فيها عمره كله ، وقد يدرك عن وعى هــذه المرحلة ويمارس التهكم الوجودى أو الســخرية من الحياة الحسية فينتقل الى مرحلة أعلى هى المرحلة الأخلاقية التى يتقيد فيها بالواجب ويلتزم بالعام • ثم قد يسير من المرحلة الأخلاقية الى ما يسميه كيركجور بالمرحلة الدينية الأولى ( أو التدين أ ) ، ومنها الى المرحلة الدينية الثانية ( أو التدين ب ) وتلك هى الذات الأصيلة التى تشـــعر بنفسها وبعوامل وجودها ، وبحضورها المباشر أمام الله !

وعلينـــا أن نكون على وعى باستمرار أن هـــذا التطور الجدلى للذات ووجودها فى أى مرحلة من المراحل السابقة يتم فى اطـــار الصـــيغ الخمس الســـابقة • ولعلنا استطعنا فيما ســـبق ان ندرك المضامين التى يحتوى عليها تعريف كيركجور للذات بأنها « علاقة تربط نفسها بذاتها الخاصـــة » وكيف أن الذات مركب من علاقات ومدى اتفـــاقه مع هيجل فى تأكيده أن الذات ليست كائناً ساكناً وانما هى نشـــاط دينامى •

**٢ ــ « اما •• أو » ••**

عرض كيركجور لمرحلتين من المراحل الثلاث الســـابقة فى كتابه الشهير « اما •• أو » وهو كتاب يعبر من عنوانه عن أهمية الاختيار فى حياة الانســـان ، فعليك أن تختار بحرية اما أن تعيش فى الوجود الحسى تلك المرتبة الدنيا من الحياة البشرية ، أو ان ترتفع الى مرحلة أعلى هى المرحلة الأخلاقية التى ترفض الاقتصار على المتع الحسية الزائلة والعابرة ، وأن تضيع فيها وجودها ، وتسعى جاهدة الى الارتفاع الى مرحلة أخلاقية يلتزم فيها صاحبها بالقانون الأخلاقى الذى هو عام بين البشر جميعاً • عليك أن تختار بين هذين الضربين من الوجود اما •• أو •

« ما ســـبق أن قلته لك مراراً أعود فأكرره الآن أو بالأحـــرى أصيح به : « اما •• أو » والسؤال هنا بالغ الأهمية حتى أنه لا يمكن الاكتفاء بشطر واحد منه •• لقد أصبحت كلمة اما •• أو على شفتيك أكثر مما ينبغى حتى غدت قولا مأثوراً • فما مغزاها بالنســـبة لك ؟ لا شىء على الاطلاق ، اذ أصبحت تنظر اليها طبقاً لتجاربك الشخصية على أنها طرفة عين مباغتة ، طقطقة أصبع ، تعويذة ــ وتعرف كيف تجعلها تندس فى كل مناسبة بغير طائل ، أنت تقول انها تلخص الحكمة العملية كلها ، لكن ليس ثمة من يغرسها فى الذهن بكل هـــذه البلاغة

( كالاله الدمية الذى يتحدث الى الانسانية المعذبة ) مثل ذلك المفكر العظيم والفيلسوف العملى الحق الذى قال للرجل الذى أهانه بأن جذب قبعته وألقى بها على الأرض • « لو أنك التقطتها فسوف تجلد بالسوط ، واذا لم تلتقطها فسوف تجلد بالسوط أيضا : والآن عليك أن تختار ! أنت تشعر ببهجة عظمى فى تعزية الناس ومواساتهم عندما يلجأون اليك يلتمسون العون فى المواقف الحرجة ، فأنت تقف مستمعا اليهم وهم يصفون لك حالتهم ثم تقول : نعم ! أنا أدرك أن هناك امكانيتين فالمرء يستطيع أن يفعل هـذا أو ذاك •• الخ »(١) • على هـذا النحو يوجه القاضى فلهلم — رجل الأخلاق والذى يجعله كيركجور ممثلا للمرحلة الأخلاقية حديثة للرجل الحسى الجمالى ، ويطالبه بأن يحدد موقفه وأن يختار وجوده لا أن يكتفى بأن تلوك شفتاه عبارة « اما •• أو » بحيث يكتفى باستخدامها فى المناسبات أو كلما دعت الحاجة !

والحق أن كتاب « اما •• أو » الذى عرض فيه كيركجور المرحلتين الحسية والجمالية من ناحية والأخلاقية من ناحية أخرى يعد من أمتع مؤلفاته التى مزج فيها الأدب بالفلسفة ، ولقد كانت الظروف التى ألف فيها هـذا الكتاب غريبة فقد كان لتوه قد خرج من احراج « اما •• أو » بأن رفضها معاً واختار طريقاً ثالثا ، وبمعنى آخر فقد بدأ فى كتابته عندما فسخ خطبته لـ « ريجينا أولسن » ولجأ الى برلين ليواصل دراسته ، لكنه فى الوقت الذى كان يستمع فيه الى محاضرات شلنج العجوز ضد هيجل والفلسفة الهيجلية بصفة عامة كان يكتب مسودات هذا الكتاب « اللغز » الذى نشره باسم مستعار هو فيكتور الناسك Victor Eremita واكتسب شهرة عريضة ، بل ان اسم الكتاب أصبح اللقب الذى يطلقه رجل الشارع على الفيلسوف(٢) •

---

(1) S. Kierkegaard : Either - or Vol II p. 161 - 162 .

(٢) قارن ما يقوله ولتر لورى W.Lowrie من أن عنوان الكتاب أصبح أكثر أهمية من الكتاب نفسه فقد غدا اسماً اشتهر به كيركجور عند =

وهـذا الكتاب الذى كان أول كتاب أصـدره بعد رسـالة الماجستير « مفهوم التهكم » هو كتابه الشـهير « اما .. أو » الذى نشره فى ٢٠ نبراير ١٨٤٣ .

ومن المهم أن نسوق للقاىء فكرة موجزة عن مضمون هذا الكتاب لـما له من أهمية خاصـة فى عرض مراحل الوجود المختلفة لا سيما الجمالية الحسية والأخلاقية على أن نعود فى الفصـول القادمة لعرض هـذا المضمون فى شىء من التفصيل :

يتألف هذا الكتاب الضخم من مجلدين مختلفين أتم الاختلاف ، كما يحمل اسمين مستعارين فضلا عن الناشر المزعوم . والكتاب بجزئية مثل لمنهج الاتصال غير المباشر الذى يستخدمه كيركجور فى كتاباته الجمالية : « فبدلا من أن يحاضر فى الرومانتيكية أو المثالية الأخلاقية من منصة الاستاذ الجامعى أو من وجهة نظر محايدة حيث يعرض فى البداية نقاط القوة ثم بعد ذلك نقاط الضعف فى كل مذهب ، نراه يتخذ مثلين مختلفين لشـخصيتين تلتزمان بوجهتى نظـر متباينتين عـن الحياة .. »[٣] ( وهـذا ما سوف يفعله سـارتر وغيره فى عرض أفكارهم فى مسرحيات تجسـدها شخصيات معينة بدلا من العرض النظرى الكلاسيكى المعروف ) :

الأولى : هى الحياة الحسية والجمالية ، حياة المتعة واللذة .

---

=

رجل الشـارع فضلا عن أنه يمثل الاختيار الحاسـم بين بديلين عمليين

وقارن ما يقوله برانت Brandt من أن الكتاب يمثل حجر الزاوية فى بناء مذهب كيركجور ص ٣١ .

W. Lowrie : A Short life of Kierkegaard p. 151 .

(3) Either .. or. Vol . I p. V.

والثانية : هى الحياة الأخلاقية حياة الواجب والاحترام • واسم الكتاب مأخوذ من العبارة التى يرددها رجل الأخلاق — القضى غلهلم — فى المجلد الثانى حيث يطرح على الرجل الحسى الجمالى أن يختار : اما الحياة الحسية بما فيها من متع وقتية عابرة أو الحياة الأخلاقية بما فيها من التزام بالمبدأ والواجب : « أنا أناضل فى سبيل المستقبل فى سبيل « اما •• أو » ، ذلك هو الكنز الثمين الذى أود أن أهبه لأولئك الذين أحبهم فى هذه الدنيا •• »(٤) •

والعبارة السابقة توحى بأن ما يهدف اليه كيركجور هو الوصول بالانسان الى المرحلة الأخلاقية ، غير أن المجلد الثانى من الكتاب ينتهى بدعاء أو موعظة يريد بها كيركجور أن يقول للقارىء ان الحياة الأخلاقية ليست هى نهاية المطاف ، وليست هى البعد النهائى للوجود ، وانما هناك نمط ثالث من الوجود ، وهو الأعلى وأعنى به الحياة الدينية• يقول جان فال : « ان فيكتور الناسك الذى يمثل شخصية كيركجور نفسه سيرفض « اما •• أو » ، سيرفض الاختيار بين الحياة الحسية والأخلاقية ، وسيرى شيئاً فشيئاً أن الاختيار الحقيقى ليس بين الجمالى والأخلاقى ، ولكنه سيكون بين الجمالى والأخلاقى من ناحية ، وبين الدينى من ناحية أخرى ، اذ لن تكون الحياة الأخلاقية الا تمهيداً لمرحلة أعلى »(٥) • وهكذا نجد أن « اما •• أو » اللحن السارى فى الكتاب يؤدى فى النهاية الى لا هذا •• ولا ذاك !(٦) •

ولتأليف الكتاب قصة طريفة اذ يروى لنا كيركجور على لسان فيكتور الناسك والناشر المزعوم للكتاب كيف أنه عثر بطريق الصدفة

---

(4) S. Kierkegaard Either .. or Vol, II. p. 180 .

وقارن أيضا ما يقوله الناشر المزعوم لكتاب فيكتور الناسك فى تصديره للكتاب من انه أخذ العنوان من أوراق « ب » أو الرجل الاخلاقى — ص ١٣•

(5) Jean Wahl : Etudes Kierkegaardiénnes p. 56 .

(6) R. Heiss : Hegel , Kierkegaard and Marx p. 240 .

فى متجر قديم على خزانة كتب ظل يتأملها ، يوميا سبع سنوات فى غدوه ورواحه انى أن اشتراها ونقلها الى منزله حيث عثر فيها على مخطوطين : « لقد كانت ضربة حظ غير متوقعة عثرت فيها بطريقة غريبة على الأوراق التى أتشرف بعرضها على جمهور القراء • ولقد أوقفتنى هـذه الأوراق بشكل نافذ على حياة رجلين ، مما أكد حسى الباطن بأن الخارج ليس هو الداخل(٧) • كذلك يصدق بصـفة خاصة على واحد منهما ، فنمط حياته الخارجى يتناقض تناقضا تاما مع حياته الداخلية • ونفس الشيء ينطبق كذلك ، الى حد ما ، على الشخص الآخر •• »(٨) •

الشخص الأول هو رجل جمالى حسى كتب مجموعة من المقالات بغير توقيع • ولهذا فن الناشر سوف يطلق عليها أوراق « أ » ، أو أوراق رجل الحواس لأنها تتضمن وجهة نظر حسية عن الحياة وتشكل مضمون المجلد الأول من هـذا الكتاب •

أما المجموعة الثانية فهى عبارة عن مخطوطة لرجل يذكر اسـمه ومهمنته صراحة هو « القاضى فلهلم » الذى يكتب مجموعة من الرسائل الطويلة موجهة الى الرجل الجمالى « أ » والذى يبدو أنه يعرفه وأنهما تزاورا أكثر من مرة • ولهذا فسوف يطلق عليهـا الناشر اسم أوراق القاضى فلهلم أو أوراق « ب » • وهى تشكل مضمون المجلد الثانى

---

(٧) واضح أنه يعارض بذلك نكرة هيجل عن هوية الداخل والخارج . وهو يقول فى مكان آخر : « لقد حدث لك بلا شك ياعزيزى القارىء أن سألت نفسك عما اذا كانت القضـية الفلسفية المشهورة التى تقول ان الداخلى هو الخارجى قضية صحيحة ، وأنت نفسك قد حملت بين جوانبك ، بغير شك ، سرا كنت تشعر أنه يعز عليك أن تقوله لأحد أو تنقله للآخرين . وربما وضعتك ظروف حياتك بين أناس كنت تشعر أنهم منطوون على سر لا تستطيع النفاذ اليه » . قارن جان فال فى كتابه : « دراسات كيركجورية ص ١١١ » .

(8) S. Kierkegaard : Either.. or « Vol . I, p. 4. »

من الكتاب وتعرض وجهة نظر أخلاقية عن الحيـــاة • ويقول الناشر دكتور الناسك Victor Eremita :

« لقد حاولت ترتيب الأوراق قدر استطاعتى • ولقد كان الأمر سهلا للغاية بالنسبة لأوراق « ب » لأن كل رســـالة من رسائله تفترض سابقتها ، وفى الرسالة الثانية اقتباسات من الأولى • والرسالة الثالثة تفترض الرسالتين السابقتين ••

« أما ترتيب أوراق « أ » فلم يكن أمراً سهلا ، ولهذا تركت الصدفة وحدها تحدد المسار • أعنى أننى تركت الأوراق بالترتيب الذى وجدته دون أن يكون فى مقدورى أن أقرر ما اذا كان لهذا الترتيب أية قيمة على الاطلاق •• »(٩) •

وهـــذه العبارة تعنى أن كيركجور يريد أن يقول انه سوف يكتب عن هذين الضربين من الحياة بأسلوبين مختلفين ، فلما كانت الحياة الحسية « بوهمية » بلا نظام ولا مبادىء بل يسيطر عليهـــا الحس والاستمتاع باللحظة وليكن بعدها ما يكون ، فان الأسلوب الذى يتلاءم مع كتابة هـــذه الحياة هو أسلوب الشاعر غير المنظم الذى يعبر عن أحاسيسه ومشاعره ، كيفما اتفق ، ولهـــذا جاء هـــذا الجزء خليطا من الأوراق المبعثرة يسودها العاطفة الجياشة والانفعالات العنيفة فى كثير من الأحيان ، وهى التى تتميز بها حياة رجل الحواس ، ولا يربط بين هـــذه الأوراق ســـوى خاصيتين أساسيتين : الأولى طابعها الحسى الشهوانى • والثانية : ســـيطرة التشاؤم والملل والمزاج السوداوى ، لأن الحس نهم لا يشبع ولا يرتوى !

أما المجلد الثانى فهو يحتاج الى أسلوب آخر يناسب القاضى المحنك رب الأسرة العـــاقل المتزن الذى يحافظ على مبـــادئه ويعرف واجباته ويلتزم بها •

---

(9) S. Kerkegaard : Either.. or Vol I, p, 7 - 8.

ولقد ذهب الشراح الى أن هــذا الكتاب بالغ الأهمية ، فالمجلد الأول منه عبارة عن قطعة من الأدب الرومانتيكى الرائع على حــد تعبير هيس Heiss [١٠] • ويذهب برانت Brandt الى أن المجلد الأول يمثل فترة هامة من حياة كيركجور هى التى تسمى ، عادة ، « بسنوات الضياع » ، ولهذا فهو يعتمد اعتماداً تاماً على تدوينات شخصية من يومياته فى الفترة من ١٩٣٥ حتى ١٨٣٩ • أما كيركجور نفسه فقد وصف الكتاب فى الحاشية بقوله : « كتاب اما •• أو يحمل عنوانا ذا دلالة خاصــة فهو يعرض للعــلاقة الوجودية بين أفراد موجودة : جمالية وأخلاقية ، وهــذا هو بالنسبة لى موضوع الخلاف مع الفلسفة النظرية التى لا تبالى بالجانب الوجدى [١٢] •

المجلد الأول اذن ، من « اما •• أو » يتضمن أوراق الرجل الحسى الذى يرمز له بالحروف « أ » فهو يعرض لنا بالتفصيل خصائص المرحلة الحسية الجمالية ، ينتهى هــذا المجلة « بيوميات مغو » الشهيرة • أما المجلد الثانى فهو يعرض خصائص المرحلة الأخلاقية ، وينتهى مثل الجزء الأول بقسم ختامى هو التهذيب المتضمن فى فكرة تقول أننا حين نعارض الله فاننا نكون ، على الدوام ، على خطأ • وواضح من ذلك أن الرجل الأخلاق الشجاع العاقل المخلص •• الخ ليس هو نهــاية المطاف بل لابد أن نسير الى المرحلة الدينية • يقول فى يوميات ١٨٤١ :

« ما يعالجه كتاب اما •• أو هو المعنى الميتافيزيقى الذى يكمن خلف الكل ، والذى يؤدى بكل شىء الى احراج •• » فما هو هــذا الاحراج ؟ واضح أنه كان يود تطوير احراج واحد عظيم فى هــذا

(10) R. Heiss : Hegel, Kierkegaard and Marx p. 233.

(11) F. Brandt. S. Kierkegaard, p. 31.

(12) S. Kierkegaard : Concluding Postscript p. 226.

الكتاب وهو الادراج بين الوجود الجمالى والوجود الأخلاقى • وهـذا يعنى أن الحل الحقيقى لا نصل اليه فى هـذا الكتاب •• فالحل هو الوصول الى المرحلة الثالثة أعنى الحياة الدينية الحقيقية(١٣) •

## ٣ ـ تفسيرات مختلفة لمراحل الوجود :

هناك • اذا ، ثلاث مراحل للوجود تبدأ من أدناها المرحلة الحسية الجمـالية الى أعلاها المرحلة الدينية مارة بمرحلة وسط هى المرحلة الأخلاقية وهى تشكل ثلاثة أنماط من الوجود(١٤) عند كيركجور ولقد اختلف الباحثون فى تفسيرها فقدموا لها تأويلات شتى يمكن أن نوجزها فى أربعة تفسيرات أساسية هى :

( أ ) المراحل الثلاث تعبر عن ثلاث فترات بارزة فى تطور حياة كيركجور الشخصية •

( ب ) المراحل الثلاث تعبر عن ثلاث فترات بارزة فى تاريخ العالم•

( جـ ) المراحل الثلاث تعبر عن ثلاث أنماط مثالية من الشخصية •

( د ) المراحل الثلاث تعبر عن ثلاث مراحل فى تطـــور الذات الفـــردية •

من أكثر التفسيرات شيوعا أن يقال ان مراحل الوجود الثلاث ليست سوى ثلاث مراحل مختلفة مر بها كيركجور شخصياً خلال ثلاث

---

(13) R. Heiss : op. cit. p. 243.

(١٤) هناك ترجمات كثيرة لهذه « المراحل » ، فهى أحيانا مجالات الوجود أو مدارج الوجود ، أو أنماط الوجود ... الخ لكنا سوف نستخدم كلمة مراحل فهى ، فى رأينا ، أفضل من الأنماط أو المجالات التى يغلب عليها الطابع السكونى وهى أيضا أفضل من « المدارج » التى تحمل طابعاً صوفيا واضحاً ، فى حين ان « المراحل » ربما تؤكد بدقة أكثر على الطابع التطورى فى جدل كيركجور •

فترات من حياته • وهـذا التفسير ذائع خصوصاً بين الباحثين الذين يأخذون بمنظور ذاتي سيكولوجي خالص ، فيذهبون الى أن كيركجور في تطوره مر بفترة الضياع في شبابه عندما كتب يقول : « أجل أنا أريد أن أترك نفسي للشيطان ليظهرني على كل رجس أو كل خطيئة في أكثر صورها رعبا ! •• ذلك هو المذاق الكامن في غموض الخطيئة ••»[١٥] وكانت هـذه الفترة تمثل عنده المرحلة الأولى : أي الحسية الجمالية ، ثم جاءت المرحلة الثانية عندما تعرف على « ريجينا أولسن » وخطبها ، فتلك فترة الاعداد للزواج والانخـراط في العـالم أعني الالتزام الأخلاقي ، فهو الآن على مشارف رب الأسرة الذي قام بدوره « القاضي فلهلم » • لكن هـذه الفترة الثانية نفسها ما لبثت أن زالت في مرحلة النضج التي وصل فيها الى الايمان المسيحي وكان ذلك في سـنوات حيـاته المتأخرة وتلك هي المرحلة الدينية أي المرحلة الثالثة والأخيرة• والحق أن أصحاب هـذا التفسير لا يعدمون أسانيد مما يقوله كيركجور نفسه ، لا من تطور حياته فحسب ، فهو يقول بصراحة ووضوح : « الحق أنني عالجت في كتبي التي تحمـل اسمي ، وكذلك في كتبي المستعارة كما وصفت وصفاً أساسياً ، على نحـو ما أفعل دائمـا ، المراحل المختلفة التي مررت بهـا حتى وصلت الى النقطة التي أقف عندها الآن •• »[١٦] •

ولا شك أن مثل العبـارة تدعم في الحال التفسـير السالف • لكن الواقع أن مثل هـذا التفسير قاصر رغم أنه يحمل جوانب صحيحة لا شك فيها ، فلا جدال في تأثر كيركجور بخبراته الشخصية الضيئلة ، ولا شك أنه اعتاد أن ينفخ في الخبرة البسيطة بل والسطحية حتى يجعلها

---

(15) S. Kierkegaard : The Journals p. Eng. trans. by A. Dru Oxford .

(16) S. Kierkegaard : Attack Upon Christendom . « P. 52 Eng . Trans. by W. Lowrie prinseton Univer sity press 1972.

تتضخم بحيث يتصور المرء أنها خبرات عميقة حقيقية ، ونحن على الرغم من أننا لا ننكر أن تجارب كيركجور الضيئلة قد انعكست فى كتبه المستعارة فاننا نعتقد أن القول بأن المراحل هى أساساً ، وعلى نحو كامل ، تعبير عن أطوار حياته الشخصية — قول قاصر تماما[١٧] .

أما التفسير الثانى لهذه المراحل فهو أقل شيوعاً وهو يذهب الى أن هناك مواضع فى مؤلفات كيركجور تشير الى أن مراحل الوجود يمكن أن تفهم على أنها فترات فى تطور تاريخ العالم . والحق أن كيركجور قد أشار بوضوح ، فى « مفهوم التهكم » الى أن مراحل الوجود يمكن أن تفهم على أنها مراحل فى مسار التاريخ العالمى ، وقد سبق أن عرضنا لهذه الفكرة فى الفصل الأول من هذا الكتاب ، وقلنا ان كيركجور كان فى الفترة التى كتب فيها « مفهوم التهكم » يخضع لتأثير هيجل حتى أن مواطنه « هوفدنج » ذهب الى أن الجرعة الهيجلية فيه أكثر بكثير من أن تجعل الكتاب ممثلا للفكر الكيركجوردى الحقيقى[١٨] . فقد تصور كيركجور أن المرحلة اليونانية فى العالم القديم حتى عصر السوفسطائية تمثل المرحلة الحسية ، فهى فترة تتسم بالمشاركة الكاملة فى اللذة الحسية التى مهدت الطريق أمام انهيار الدولة الأثينية ، ثم كانت اليهودية ممثلة للمرحلة الثانية وهى المرحلة الأخلاقية بما فيها من خضوع للناموس ، ثم كانت المسيحية هى المرحلة الثالثة والأخيرة فى مراحل الوجود : أعنى المرحلة الدينية .

---

(١٧) سبق أن عرضنا بالتفصيل لحياة كيركجور فى الجزء الأول من هذا الكتاب ، قارن صفحات ٥٠ ، ٦٢ وكذلك ص ٦٥ وص ١٠١ — ١٠٣ وعن ريجينا أولسن الفصل الرابع .. الخ الخ أصدرته دار التنوير بيروت عام ١٩٨٣ — العدد الثانى من سلسلة الفكر المعاصر .

(١٨) قارن الفصل الأول من هذا الكتاب الذى ناقشنا فيه بالتفصيل « مفهوم التهكم » .

وعلى الرغم من وقوع كيركجور فى هـذا التفسير للمراحل تحت تأثير هيجل فقد كانت هناك فروق واختلافات بينهما ، فاذا كان يمكن فهم مراحل الوجود عند كيركجور على انها مراحل لمسار تاريخ العالم، وأنها يمكن أن تشير الى تطور الوعى الذاتى عند الانسان فانه يجعل من المسيحية الغاية النهائية لهذا المسار Teleos وذلك على خلاف هيجل والفلسفة النظرية التى تجاوز هـذه الغاية ، كما أن المراحل المتأخرة لا تلغى المرحلة السابقة ، ومن ثم فان كيركجور يقول انه خلال عصره سيطرت المقولات الحسية على حياة معظم الناس(١٩) .

مرة أخرى اذا كانت هناك شواهد من كتابات كيركجور تؤيد تفسير المراحل الثلاث بوصفها فترات فى مسار التاريخ فان ظهور هـذه المراحل مرة أخرى فى عصر فيلسوفنا يجعلها ليست قاصرة فحسب على تفسير التاريخ العالمى ، لكنها كذلك تفسر تاريخ الانسان الفرد فهى تعبر عن أطوار فى تطور الذات الفردية يقول كيركجور « ما سبق أن أشرنا اليه بايجاز على أنه تاريخ كلى للعالم يتكرر داخل المسيحية فى حياة الأفراد .. »(٢٠) .

أما التفسير الثالث للمراحل بوصفها المثالية أو بوصفها عروضا مثالية لوجهات نظر ممكنة عن الحياة يمكن أن يعتنقها ويعيشها أفراد من البشر ، فهو تفسير مقبول أيضا اذ تدعمه ، بدوره ، نصوص من كيركجور نفسه :

« من الواضح أن المراحل على طريق الحياة تتميز عن اما .. أو بتقسيمها الثلاثى . فهناك ثلاث مراحل هى المرحلة للحسية الجمالية ، والمرحلة الأخلاقية والمرحلة الدينية . لكن هـذا التمييز ليس تجريديا

---

(19) Mark C. Taylor : Kierkegaard' Pseudonymous Authorship p. 67 princeten University press 1975 .

(20) S. Kierkegaard « The Concept of Irony » p. 93 .

بوصفه : المباشر ، والمتوسط ، والمركب منهما ، لكنه بالأحرى تمييز عينى فهى تحديدات وجودية ، مثل الاستمتاع ، والضياع ، والفعل والانتصار — والعذاب ... »(٢١) .

أما التفسير الرابع والأخير للمراحل الذى يذهب الى أنها أطوار يتم من خلالها تطور الذات الفردية لتصبح ذاتاً ناضجة ، فهذه الوجهة من النظر أكثر تعقيداً من وجهات النظر السابقة . وفضلا عن ذلك فهناك الفهم العام للمراحل على أنها عرض لمواقف المرء من الحياة فقد يقال انهـا وجهات نظر يتخذها المرء بطريقة تجعله ينتقل من متابعة السعى وراء اللذة والمتعة فى حياة الرجل الحسى الى الحية الأخلاقية فى حياة رب الأسرة أو الى الحياة التى يكرس صاحبها نفسه للتدين لا سيما التدين المسـيحى عند كيركجور ، فالمراحل مواقف مختلفـة تفترضها الذات فى حركتها نحو المسـيحية .

لكن هناك طريقة أخرى فى تفسير المراحل تجعلها تبدو كوحدة لأطوار تطور الذات ، اذ يمكن النظر اليها على أنها مراحل تمر بها الذات فى أطوار نموها من الطفولة الى الشـخصية الناضجة وكل مرحلة ، طبقا لهذا التفسير ، تتسم بسمات خاصة فى فترة معينة من حياة الفرد .

« تنقسم حياة الفرد الى فترتين : الأولى فترة الشـباب التى تنتمى الى المرحلة الحسية ، ثم المرحلة الثانية ، وهى المتأخرة ، تنتمى الى المرحلة الدينية — لكن اذا شئنا أن نتحدث بأمانة لقلنا اننا جميعا نفضل أن نبقى شبابا »(٢٢) . وفى نص هام يتحدث كيركجور عن هذه

---

(21) S. Kierkegaard : Concluding unscientific Postcript p. 261 .

(22) S. Kierkegaard : The point of View p. 31 Eng. Trans. dy W. Lowrie. Oxford Univrsity press 1939 .

المراحل بشيء من التفصيل مستخدما كلمتى « الذات » و « الروح » ، بمعنى واحد . يقول :

« ورغم ذلك فحياة الطفل ، وحياة الشاب هى حياة حلم ، لأن أعمق ما فى الانسان وهو الذى يشكل جوهره لا يزال نائما : فالطفل يتحول الى الخارج تماما ، وما فيه من جوانبه نجده منبسطا فى اتجاه الخارج ، وهو الى هذا الحد يقظان . فى حين أن اليقظة تعنى عند الرجل أن يتحول الى داخل جوانيته على نحو أبدى . ومن ثم فان الطفل فى حالة حلم، انه يحلم باتحاده الحسى مع كل شىء خارجه ، تقريبا الى حد أن تختلط ذاته مع الانطباعات الحسية . أما الشاب فهو يتحول الى الداخل أكثر اذا ما قورن بالطفل ، لكن فى الخيال انه يحلم أو قل ان كل شىء بالنسبة اليه أشبه بالحلم . أما من يتحول الى الداخل ، الى جوانيته بطريقة أبدية ، فهو من ناحية أخرى لا يدرك الا ما يتعلق بالروح ، ويكون بالنسبة لبقية الأشياء أشبه بالنائم أو الغائب أو الميت، وهو يكون كذلك أمام مدركات الجسد والدم والزمانى والمتخيل — اذ فيه تستيقظ وتنام الوظائف الدنيا . وعلى هذا النحو يستيقظ . ان الحياة الحلم تتسم كذلك من منظور الجانب النبيل فى الانسان اليقظ الذى تستيقظ روحه ، فى حين أن جانبا منها لا يزال بغير شك نائما وهو الجانب الأدنى . لكنه فى الطفل وفى الشاب فان الجانب الذى ينام هو الروح والجوانب الدنيا هى التى تستيقظ . ولما كانت الخاصية المحددة للروح هى أن تكون يقظة فاننا نسمى هذه الحالة باسم : الحياة الحلم » (٢٣) .

وهذا نص هام ، وغنى بالأفكار ، ويحتاج الى مناقشة وان كانت المضامين الكاملة لما فيه من أفكار لن تظهر الا كلما تقدمنا فى البحث ، يقول كيركجور فى هذا النص ان الطفل وكذلك الرضيع يتحددان تماما بميولهما الحسية ، وبالسعى الدائم نحو اشباع اللذة ومتطلبات الحس.

(23) S. Kierkegaard : Christian Discourses p. 113.

وفى هذه الحالة نجد « الروح » أو الذات فى حالة حلم ، فهى تحلم بنفسها متحدة مع كل شىء آخر ، الى الحد الذى تختلط فيه هذه الذات مع جميع الانطباعات الحسية فى البيئة من حولها • وبعبارة أخرى ليس هناك تمييز فى هذه المرحلة لما نسميه بالذات • وعلينا أن نتذكر ما سبق أن ذكره كيركجور من أن المراحل اذا كانت فترات تاريخية فى مسار التاريخ الكلى للعالم فان : « هذا التاريخ الكلى يعود فيكرر نفسه فى الأفراد داخل المسيحية » (٢٤) •

ها هنا نجد ضربا من التوازى بين نمو الذات الفردية وبين مرحلة ما قبل السوفسطائية فى تاريخ العالم التى نجد فيها توحيدا مباشرا بين الذات واللا ذات أعنى بين الانسان والعالم الخارجى • ويبدأ هذا التوحيد بتحطم فى نمو حياة الفرد عندما يكتسب الطفل القدرة على استخدام اللغة والمعرفة • اذ من خلال اللغة يميز الطفل نفسه من البيئة المحيطة ، ويبدأ الوعى الذاتى فى الانبثاق تدريجيا • وهذه المرحلة تناظر فى مسار تاريخ العالم المرحلة التى مثلها السوفسطائيون حيث : « بدأت الذات تفصل نفسها عن الجوهر الأخلاقى من خلال بزوغ التفكير » • وكلما تطور التفكير أكثر عند الطفل بدأ يتخيل أهدافا ويتصور أدوارا مختلفة يمكن أن يقوم بها • وعند هذه النقطة يتحول الطفل الى الداخل شيئا فشيئا لأن الوعى الذاتى يبدأ فى التطور • ومع ذلك فان هذا كله يبقى « فى الخيال » ، فهو يحلم ، أو كما لو كان كل شىء حوله قد تحول الى حلم • ويبقى كل من المباشرة الحسية والتفكير الخيالى قائمان فى قلب المرحلة الحسية • وعلى الرغم من أن الوعى الذاتى قد بدأ فى الانبثاق ، فان الذات تبقى فى حالة قوة أو امكان • وكما أن الذات لم تكن موجودة فى الفترة السابقة على سقراط ، فى تاريخ العالم ، فكذلك نجد أنه ليس ثمة ذات فعلية ان شئنا الدقة حتى فى هذه المرحلة من تطور الفرد (٢٥) •

---

(24) Mark C. Taylor : Kierkegaard, p. 71 .

(25) Ibid .

ولكى تنبثق الذات الفعلية فلا بد أن تعمل الارادة ، أى لابد للذات أن تقرر وأن تجعل امكاناتها المتخيلة واقعا فعليا متحققا ، ومن ثم فلا بد أن يكافح الطفل ، وكذلك الشاب ، لبلوغ الأهداف التى يتخيلها . ولقد حدث التركيز على الارادة فى مسار تاريخ العالم فى مرحلة الديانة اليهودية عندما تطورت مرحلة الالتزام بالقانون أو الناموس والشرائع الدينية ، ومن ثم حدث تطور للذات فى المرحلة الأخلاقية فى الوجود ، غير أن كيركجور يعتقد أنه مع المسيحية وحدها يتم ادراك المغزى الأزلى لقرارات الفرد ، وذلك عن طرق تعرف المرء على خطيئته الشخصية . وبالتالى التعرف على امكان الايمان والغفران الذى يقدمه التجسيد ، والفداء ، ويظفر المرء على تعرف واضح على بنيته ذاتها ، وعلى العوامل الانطولوجية التى تتألف منها . ولا يمكن الوصول الى هذه الذات الأصيلة الا عندما يعيش المرء داخل مقولات مسيحية . وفى التطور التدريجى للمراحل التى شرحناها نستطيع أن نرى حركة الذات من اليهودية غير المتميزة المتحدة مع البيئة الى مرحلة الذات الأصيلة . وذلك هو فى ، رأى كيركجور ، ما يؤلف علاقة الفرد الخاصة بالله (٢٦) .

سبق أن أشرنا الى أن فهم مراحل الوجود عند كيركجور بوصفها حقبا فى مسار التاريخ يبرز لنا ارتباطا قويا بين فكرة وبين النظرة الهيجلية الى تطور التاريخ (٢٧) . كما أشرنا أيضا الى أن الحقب

(26) Mark c. Taylor : Kierkegaard's Pseudonymaus Authorship p. 71 - 72 .

(٢٧) فهيجل ، بدوره ، يقسم التاريخ تقسيما ثلاثيا وفقا لمسار الروح وتحررها أو وعيها بحريتها ، وبذاتها الخاصة ، فهناك المرحلة الشرقية ( وهى أيضا مرحلة مغموسة فى الحس ) حيث لا نجد سوى شخصية واحدة هى الحاكم ، هى التى يمكن أن نقول أنها حرة ، ثم هناك المرحلة اليونانية ( وتمثلها ايضا انتجونا بارادتها الاخلاقية القوية التى تجعل الأخلاق تعلو على القانون ) حيث نجد ان البعض أحرار ، وأخيرا الحضارة الجرمانية ( وهى تعتمد على الديانة المسيحية ) التى أشاعت المبدأ الذي يقول ان الانسان ، بما هو انسان ، حر .

التاريخية الثلاث يمكن أن تسير موازية لمراحل تطور الفرد الشخصى ، وبالجمع بين هاتين الفكرتين نستطيع أن نرى ذلك الجانب الذى يستلزم من كيركجور تطبيق الكثير من الأفكار الجدلية التى استمدها من جدل هيجل لا سيما ما ذكره الفيلسوف الألمانى من خطوات جدلية فى مسار التاريخ ، وطبقه على تطور الذات الفردية •

ومن هنا نستطيع أن نجد مبررا لما يقوله ستيفن كرايتس Stephen Crites من أنه : « على الرغم من أن كيركجور لم يزعم ، على نحو مباشر ، شيئا كهذا الذى سنقوله ، فاننا نستطيع أن نقول ان تطور ما يسمى بمراحل الوجود أو مجالات الوجود فى كتاباته المستعارة يستهدف بناء ظاهريات جديدة للروح بدلا من ظاهريات هيجل »(٢٨) •

لكن ذلك لا يعنى أن كيركجور فى نظريته عن « المراحل » لم يقدم شيئا سوى أفكار هيجل ، فلا شك أنه فهم هذه المراحل فهما خاصا ، وسوف نتبين ذلك بوضوح عندما نعود اليها بالتفصيل فى الفصول القادمة • ويكفى الآن أن نقول ان كل من له أدنى دراية بالنظريات السيكولوجية عن الذات فى القرن العشرين سوف يجد حديث كيركجور عن المراحل مدهشا ، لأن ما يقوله ليس سوى توقع له مغزاه لكثير من استبصارات « فرويد Freud » وأتباعه •
فكيركجور فى المرحلة الأولى يبدأ من تحليل الذات عندما تكون فى حالة مباشرة لا تمايز فيها يحكمها ويسيطر عليها رغبة حسية نهمة لا تشبع ، وأحيانا تسيطر عليها رغبة جنسية عارمة لا ترتوى أيضا ، وفى الحالتين مبدأ اللذة هو المسيطر وتلك هى مرحلة الطفل ، كما يقول كيركجور نفسه ، الذى يوحد بين ذاته والبيئة من حوله ، ويستمتع

---

(28) Stephen Crites : The Twilight of Chiristendom p. 6 ( Quoted by M. Taylor op - cit. p. 73 ) .

بالذات الحسية ولا تكون له مطالب سوى اشباع رغباته الحسية، ولاشك أن هذه المرحلة تتنابل عند فرويد المرحلة الفمية Oral Stage التى يقول عنها : « الفم أول منطقة شبقية تظهر عقب الولادة مباشرة وتأخذ تلح فى اشباع رغباتها اللبيدية • ويتركز النشاط العقلى فى أول الأمر حول اشباع حاجات هذه المنطقة •• واصرار الطفل ، بعناد ، على الرضاعة ليدل دلالة واضحة فى هذه المرحلة المبكرة على وجود رغبة فى الحصول على اللذة ، ومع أن هذه الرغبة تنشأ فى الأصل وتستمد قوتها من تناول الغذاء الا أنها مع ذلك تسعى وراء اللذة بصرف النظر عن تناول الغذاء ولهذا السبب توصف هذه الرغبة بأنها جنسية »[٢٩] •

وفضلا عن ذلك فان القارىء سوف يعجب اذا ما واصل قراءة تحليل كيركجور للمراحل التى يمكن أن تعيش فيها الذات مقارنا بين ما يقوله وما كشف عنه « فرويد » فيما بعد ، فسوف يجد مثلا أن كيركجور حلل فى المرحلة الجمالية التأملية ، وفى المراحل الأخلاقية الخصائص الأساسية لما يسميه فرويد بالمرحلة الاستية ( أو الشرجية ) anal Stage اذ تشير المرحلة الحسية التأملية عنده الى بداية ظهور القدرة على استخدام اللغة ، ومن ثم ظهور الوعى ، كما تشير المرحلة الأخلاقية الى الارادة بوصفها عاملا حاسما فى تكوين حياة الذات • ومن المهم أيضا أن نلاحظ أن هناك خاصية أخرى للمرحلة الأخلاقية تعتبر هامة فى المرحلة الاستية المتأخرة والتناسلية المبكرة عند فرويد وهى التى يسميها بالمرحلة القضيبية Phallic Stage ( التى ينصب فيها اهتمام الأطفال على عضو الذكر التناسلى ، أو القضيب ، فحسب أما عضو المرأة فيظل مدة طويلة غير معروف اذ أن الأطفال حينما يحاولون فهم العمليات الجنسية يسلمون بالنظرية

---

(٢٩) سيجمد فرويد « معالم التحليل النفسانى » ترجمة د. محمد عثمان نجاتى ص ٦٣ — ٦٤ من الطبعة الرابعة — دار النهضة العربية القاهرة ١٩٦٦ •

الاستتية ) [٣٠] • ومن هنا يبدأ تطور غوى للمعنى الأخلاقى للقانون وهو الذى أشار اليه فرويد بقوله انه عند هذه النقطة من حياة الفرد يبدأ الأنا الأعلى Superego فى الظهور [٣١] • أما المرحلة الثالثة عند كيركجور ، وهى المرحلة الدينية ، فهى تمثل مرحلة من التطور تجاوز النقطة التى وقف عندها فرويد Freud وان كانت لم تجاوز تحليلات بعضا من أتباعه وتلاميذه • اذ يذهب كيركجــور الى أن الذات فى المرحلة الدينية تحقق ضربا من التوازن داخل نفسها ، وتنسجم العوامل الانطولوجية المختلفة التى تتألف منها ، ولقد كان ذلك الانسجام هو الهدف الذى تسعى اليه الذات والغاية التى تنشدها من سعيها كله • والظواهر السيكولوجية التى يفصل فيها كيركجور الحديث هنا هى ما سوف يطلق عليه الباحثون فى الشخصية اسم « تكامل الشخصية Ego Integration » وهو بلوغ الاتزان أو تحقيق الانســجام الأصيل والحقيقى داخل الشخصية أى تساوى العوامل المكونة للشخصية الفعالة أو تطور الذات الناضجة أو ما يسميه علماء النفس باســم الشخصية السوية أو الذات السليمة صحيا وهو ما يطلق عليه كيركجور مصطلحا لاهوتيا خاصــا هو « الوصول الى الخلاص » لكن الظاهرة موضع الدراسة والفحص فى الحالتين واحدة •

* * *

(٣٠) سيجمد فرويد « معالم التحليل النفسانى » ص ٦٥ ترجمــة د • محمد عثمان نجاتى •

(٣١) نحن نشير الى أوجه التشابه فقط بين كيركجور وفرويد وهى نقاط مغتة للنظر ، لكن ذلك لا يعنى أن النظرتين واحدة ، فهناك فروق واختلافات هامة للغاية بينهما فى تفسير كل منهما لتطور الذات بل وللعوامل التى تتكون منها • لكنا نريد أن نقول ان مراحل الوجود عند كيركجور هى أطوار تمر بها الذات ، وعواملها ، وفى كل مرحلة تظهر مجموعة من الخصائص التى تتكون منها • لكنا نريد أن نقول ان مراحل الوجود عند كيركجور هى السيكولوجية المتأخرة عن تطور الذات — قارن كتاب ارك تيلور السالف الذكر ص ٧٤ •

عرضنا فيما سبق أربع طرق فى تفسير مراحل الوجود عند كيركجور ولقد آن الأوان لأن نسأل أنفسنا ما هى الطريقة التى تعبر، بدقة أكثر من غيرها، عن تحليل كيركجور ؟ لا بد أن نقول بادىء ذى بدء أن لكل تفسير ما يبرره فهو يحمل قدرا من الصحة والمشروعية يستمدها من نصوص كيركجور نفسه . لكن ربما كان فى استطاعتنا أن نقول أن التفسير الأقرب الى تحليل كيركجور والى نظريته فى المرحل هو الذى يجمع بين التفسيرين الأخيرين وهما : القول بأن المراحل هى أنماط مثالية للشخصية، (أو هى عرض مثالى لوجهات النظر المختلفة من الحياة)، وان المراحل هى أيضا تعبير عن الأطوار التى تمر بها الذات الفردية أثناء نموها . أما رفض التفسيرين الأولين فهو ناتج من أن أولهما ينبع من النظرة السيكولوجية الذاتية التى تجعل حياة كيركجور وحدها قادرة على تفسير المراحل، ولقد سبق أن رأينا فى الجزء الأول من هذا الكتاب كيف كانت حياته فقيرة بالتجارب وبالأحداث الخارجية نظرا لانقطاع صلته بالحياة وبالواقع الخارجى [٣٢] . أما القول بأن المراحل هى فترات تاريخية فهو تفسير يجعلها مستمدة بتمامها من الفلسفة الهيجلية لا متأثرة بها فقط، وهو تفسير يغمط الفيلسوف حقه فى الابداع والاصالة، لم يبق، اذن سوى الجمع بين التفسيرين الثالث والرابع ويبرر التكامل بين هذين التفسيرين للمراحل اقتناع كيركجور، بأن الخصائص التى تسيطر فى أى طور جزئى من أطوار نمو الذات يمكن هى نفسها أن تشكل وجهة نظر تامة عن العالم تعتنقها الذات الناضجة، بمعنى أن أى شخص يستطيع أن يعيش حياته بأسرها طبقا لمبادىء اللذة والمتعة الحسية، كما أنه يستطيع ان يعيش حياته كلها دون أن يمارس اتخاذ قرار أصيل (وتلك سمة أساسية لهذه المرحلة على نحو ما سنبين بعد قليل)، أو يترك غيره من الناس يتخذون له ما ينبغى عليه أن يتخذه من قرارات . وبالغا ما بلغ عمر مثل هذا

(٣٢) انظر « سرن كيركجور : حياته وأعماله » د. امام عبد الفتاح امام ص ٥٢ — ٥٦ من طبعة دار التنوير بيروت عام ١٩٨٣ .

الشخص فسوف يظل طفلا فى نظر كيركجور ، وفضلا عن ذلك فان المرء لا يستطيع أن يصف مثل هذا الشخص بأنه « ذات » بالمعنى الحقيقى لهذا اللفظ .

وقد يكون فى استطاعة المرء أن يعيش حياته كلها معتمدا على نفسه ، مؤكدا لذاته ، وهنا نجد أول انبثاق للذات ، حيث تلزم نفسها بقرارات أخلاقية ، وتمارس حياة الواجب والقانون وتنخرط فى العام أى تتزوج وتكون أسرة وتتحمل مسئوليتها عن هذه الأسرة . لكن اذا ما سار الانسان فى حياته هذه دون أن يتحقق من اعتماده الانطولوجى على الله ، ودون أن يعترف بأن اعتماده على نفسه مرحلة تساعده فى علاقته بأساس الوجود كله ، فانه لن يتمكن ، فى هذه الحالة ، من تحقيق ذاته تحقيقا كاملا .

ومعنى ذلك أن كيركجور كان يسعى الى الكشف عن دينامية الذات الفردية فى حركتها نحو الوجود الأصيل ، كما كان يعرف أن الذات طابعا تطوريا فهى ليست ساكنة ثابتة بل هى تنمو وتتحرك نحو وجودها الأصيل . غير أن كيركجور كان يدرك ، فى الوقت ذاته ، أن تطور الذات قد لا يستمر الى النهاية ، فهو يمكن أن يتوقف قبل أن يصل الى الذات الحقة . ومن هنا انصب اهتمامه على تشخيص صور الوجود التى اعتقد أنها فشلت فى اقامة توازن سليم داخل ذات الفـــرد ، أعنى ما يسميه باسم الوجود الزائف . ولـــهذا السبب عرض فى مؤلفاته المستعارة وجهات نظر مختلفة عن الحياة والعالم بطريقة تمكن القارىء من التعرف على حياته الشخصية ، وتحديد نوع الحياة التى يعيشها والمرحلة التى يجد نفسه فيها ، كما تمكنه من ادراك أوجه القصور فى جميع صور الوجود ، أو مراحل الحياة ، التى فشلت فى الوصول الى الوجود الأصيل أو الذات الحقة ، أو بلوغ المرحلة النهائية التى تبلغ فيها الذات درجة الفردية الكاملة . ومن ثم فان تفسير المراحل الثلاث على أنها أوجه لمراحل تطور فيها الذات الفردية نفسها ، وعلى أنهـــا أنماط من الشخصية المثالية هو أقرب التفسيرات الأربعة الى نظرة

كيركجور وغايته على نحو ما غرضها فى مؤلفاته المستعارة ، والتى كان يستهدف منها اقامة حوار مع القارئ يمكنه من السير فى المراحل المختلفة لتطور الذات الحقة ، فى محاولة حثه على العمل لخلاص ذاته من خلال « الخوف والقشعريرة » أعنى من خلال الايمان » (٣٣) .

## ٤ ـ مراحل الوجود ـ سمات عامة :

نود ، فى ختام هذا الفصل أن نسوق كلمة عن الخصائص العامة لمراحل الوجود عند كيركجور مرجئين تناولها فى شيء من التفصيل الى الفصول القادمة . وربما كانت المرحلة الحسية من أكثر المراحل التى أسيء فهمها ، اذ يذهب كثير من الشراح والباحثين الى القول بأنها المرحلة التى يحيا فيها المرء من أجل اللذة الحسية وحدها ، فالرجل الجمالى ، كما قيل ، هو رجل يعيش أساسا بهدف اشباع رغباته ، وهو فى بحثه عن اللذة والمتعة يتجاهل الالزام الخلقى ، وينسى الاهتمامات الدينية . وقد يقال ان هناك سمة أخرى للمرحلة الحسية الجمالية هى وقفة الفكر النظرى التأملى ، فالرجل الجمالى يجهد نفسه فى هذا الفكر التأملى ويقوم بملاحظة الظواهر التى تتبدى أمامه بهدف الوصول الى نظرة موضوعية شاملة . وهاتان السمتان للمرحلة الحسية تعارض كل منهما الأخرى ، ففى السمة الأولى تبدو المرحلة الحسية ضربا من الحياة التى يسيطر عليها الميل الحسى الكامل . أما فى السمة الثانية فتبدو هذه المرحلة بوصفها نمطا من الوجود يسيطر عليه الفكر الموضوعى أى الفكر التأملى المجرد الذى يخلو من عاطفة الذات . وداخل هذه المرحلة يقدم كيركجور نقده لضربين من الفكر السائد فى عصره والذى يتمثل فى مذهبين كبيرين أحدهما مذهب فى الأدب هو الرومانتيكية Romanticism . والآخر فى الفلسفة هو الهيجلية Hegelianism

---

(33) Mark C. Taylor : Kierkegaard's Pesudonymous Authorship : A Study of Time and the self « p. 74 - 5 Princeton University press , New Jorsey 1975 » .

ويذهب مارك تيلور Mark c. Taylor الى أن هناك عنصر حق في هذين الضربين من الفهم للمرحلة الحسية • وربما كانت مشكلة التفسيرات الأخرى هي أنها ترى أن أي تفسير سواء أكان القول بالسيادة الحسية أو سيادة الفكر النظرى — يستبعد التفسير الآخر ويعارضه ، وبالتالى فكيف يمكن التوفيق بينهما ؟ يقول : « الواقع أن المرحلة الحسية تتألف من القطبين معا ، وهما المباشرة والفكر ، وعدم الانتباه الى هذين العاملين يعنى الفشل في الفهم الشامل للمرحلة الحسية • والخاصية التي يراها كيركجور مشتركة بين المباشرة الحسية والفكر النظرى نتعرف عليها عندما نعرف أن السمة الأساسية للمرحلة الحسية هي غياب القرار ، فالحرية في المرحلة الحسية لايمارسها الفرد من خلال قرار شخص يتخذه »[٣٤] • ويتساءل كيركجور : « ما الذى يعاش حسيا • • ؟ وما الذى يعاش أخلاقيا ؟ وما الحس وما الأخلاق عند الانسان ؟ سوف أجيب عن هـذه الأسئلة بقولى : الحس في الانسان هو ما هو عليه على نحو مباشر ، أما الأخلاقى فهو ما يصبح عليه • أن من يعيش في قلب الحس ، وعليه ، ومن أجله ، يعيش بطريقة حسية »[٣٥] •

ومن الضرورى أن نفهم كلمة « المباشرة » هنا اذا أردنا فهم العبارة السابقة ، أو اذا أردنا أن نتعرف على السمات العامة للمرحلة الحسية ، فما الذى يقصده كيركجور « بالمباشرة » ؟ يقول « المباشرة مالا يكون متوسطا ، غير أن المباشرة يمكن أن تتخذ صورا متعددة ، فالمباشر يمكن أن يكون ما ليس متوسطا اما بالفكر أو بالقرار ، أو بهما معا • وسمة المباشرة في المرحلة الحسية تعنى غياب القرار والشرط الضرورى لهذا القرار وهو الفكر • أما السمة الأخرى أى جانب الفكر

---

(34) Mark C. Taylor : Kierkegaard , p. 197 - 118 .

(35) S. Kierkegaard, Either .. or vol 2, p. 182 .

النظرى فنجد أن التفكير حاضر فيه ، غير أن غياب القرار لا يزال قائما لأن المفكر هنا نظرى مجرد فحسب ، أعنى أنه لا يخرج من حيز التجريد الى الفعل • وهذا ما يقصده كيركجور عندما يقول ان الرجل الجمالى الحسى هو ذلك الذى يعيش حياته على نحو مباشر ، أعنى بطريقة لا توسط فيها ، وهى حياة ليست ناتجة عن قرار خاص يتخذه : فالجانب المادى ، والجسدى للمرء ، وكذلك قدراته الذهنية ، ومواهبه وأسرته • • الخ هذه كلها جوانب مباشرة للذات وهى كلها خارجة عن النطاق الذى يمكن أن تتخذ فيه قرارا خاصا فهى جوانب وقائعية لا تخضع لفعلها ولا لارادتها أو تحديدها الذاتى •

وفضلا عن السمات الأساسية السالفة للمرحلة الحسية مثل المباشرة والاستمتاع بالحياة الحسية ، أو الاغراق فى التفكير التأملى، فهناك الخاصية المشتركة بين هذه السمات كلها ، أعنى بها غياب القرار أو عدم قدرة المرء على اتخاذ قرار بارادته الشخصية ـ أقول الى جانب ذلك كله فاننا نستطيع أن نجمع سمات هذه المرحلة فى وصف واحد فقط هو « ضياع الذات » فالانسان فى هذه المرحلة يفقد ذاته فى المتع الحسية المختلفة أو فى الخيال التأملى الذى تتبخر فيه الذات حسب تعبير كيركجور ، وربما انطبق هذا الوصف على السواد الأعظم من الناس بحيث يشمل مثقفين وأكاديميين ومهنيين فضلا عن البشر العاديين، فهؤلاء جميعا لا يمكن أن يقال عنهم ان لهم ذوات حقيقية فعلية ، والدليل أن الوسيلة التى تبرهن على واقعية الذات هو اتخاذها للقرار الواعى وتحملها للمسئولية من خلال اتخاذها لهذا القرار بل ربما لمعاناتها أيضا نتيجة لقرار ما • أما أن يعيش المرء حياة عادية معتمدا على مواهبه الطبيعية بوصفها « مواهب خاصة » فان المرء فى هذه الحالة لا يمكن أن يحمل لقب الذات • فمهما يكن من أمر الاختلاف داخل المرحلة الحسية فانها تتشابه فى النهاية فى خاصية « فقدان الذات » أو ضياعها • أو افتقارها للروح التى تجعلها ذاتا « ان الروح هنا لا تتحدد كروح بل تتحدد على نحو مباشر » ، لأنه لا توجد ممارسة

للارادة عن طريق اتخاذ القرار ومن ثم لن تكون هنـــاك ذات حقيقية واقعية لأن الذات تتحدد على أنها « مواهب » طبيعية فحسب • وهناك موضعان فى كتاب « المرض حتى الموت » يذهب فيهما كيركجور بوضوح الى أن الفشل فى ممارسة الارادة الحرة يظهر فى غياب الوجود الفعلى للذات — يقول : « كلما ازداد الوعى ، ازدادت الذات ، وكلما ازداد الوعى ، ازدادت الارادة ، وكلمـــا ازدادت الارادة ازدادت الذات ، فالانسان الذى لا ارادة له على الاطلاق لا ذات له أيضا ، وكلما زادت ارادته زاد وعيه بالذات كذلك [٣٦] » • ويقول فى نص آخر : « ان قانون تطور الذات وتقدمها ، ان كانت حقا سوف تصبح ذاتا ، يحتم أن تسير المعرفة موازية للوعى ، بمعنى أنه كلما ازدادت المعرفة ازدادت معرفة المرء لنفسه ، والا سوف تتحول المعرفة الى غول يلتهم الذات وتصبح زيادة المعرفة ضربا من اللا انسانية يؤدى الى تبديد الذات الانسانية ، كما هى الحال عندما بدد الناس حياتهم فى بناء الأهرامات، أو حين أسرفوا فى استخدام كثير من الأصوات فى الكورس ليحدثوا نغمة واحدة ، نغمة واحدة فحسب »[٣٧] •

وفى هاتين الحالتين لا تكون الذات عينية ، بل تصبح خيالية أعنى أنها تتبخر شيئا فشيئا ، دون أن يكون فى مقدورها أن تصبح « ذاتا » أو أن تقوم بممارسة واعية للارادة أعنى أن تتخذ قرارا ما • ومن هنا كان الوعى الذاتى ضروريا لكى يكون القرار ممكنا ولكى تصبح الذات حقيقة فعلية • لكن لما كان الوعى الذاتى لم يتطور بعد فى هذه المرحلة الحسية المباشرة ، كان القرار مستحيلا • أما فى جانب الفكر النظرى التأملى من المرحلة الحسية فنحن نجد أن الوعى الذاتى قد بدأ فى الانبثاق ، وان كانت الارادة لا تزال غير ملتزمة ، وبالتالى غير قادرة على تحويل الفكر الى فعل ، واذن فغياب القرار يمكن أن يعد نتيجة

---

(36) S. Kierkegaard : Sickness Unto Death p. 162.

لغياب الذات أو ضياعها ، ويمكن أن يكون سببا أو علامة على هـذا الضياع ، وهو فى جميع الحالات سمة تربط بين قطبين متعارضين فى هذه المرحلة •

واذا كان كيركجور يذهب الى أن المهمة الأساسـية للذات هى المحافظة على التوازن بين العوامل الانطولوجية المختلفة التى تتألف منها ، فاننا نجد هنا ، فى هذه المرحلة الحسية ، تأكيدا لانعدام التوازن بين هذه العوامل • فحين تسيطر على الذات الرغبة النهمة فى اشباع الحس، أو عندما تضيع وسط البيئة الطبيعية والاجتماعية ، فاننا نلاحظ تأكيدا مسرفا لعامل واحد من عوامل تكوينها هو الجانب المتناهى أو الجانب الوقائعى الذى يعبر عن الخصائص الطبيعية المعطاة للذات : الجسد ، والميول ، والمواهب •• الخ • ومن ناحية أخرى عندما تضيع الذات فى جانب الفكر التأملى وتقع فى شرك الخيال أو التفكير الذى لا نهاية له، فانها فى هذه الحالة تكون قد أسرفت فى تأكيد عامل واحد من عوامل تكوينها هو الجانب اللامتناهى وهو ما يمثل عنصر الامكان داخل الذات كما سبق أن ذكرنا — وبالتالى ففى القطبين المتضادين : الحسـية أو التأملية فى المرحلة الجمالية ليس ثمة توازن بين العوامل الانطولوجية التى سبق أن تحدثنا عنها ومن هنا تقع الذات فى المرض »(٣٨) •

اذا كانت السمة الأساسية المشتركة التى تربط السمات فى المرحلة الحسية هى غياب القرار ، فان السمة الأساسية للمرحلة الثانية أعنى المرحلة الأخلاقية هى « ظهور القرار » ، أو « ممارسة الاختيار » ، فتلك مقولة بالغة الأهمية فى هذه المرحلة ، اذ يذهب كيركجور الى أن وجود الذات فى الزمان يعنى أن تواجه « باما •• أو » أعنى اتخـاذ القرار ، ولهذا كان تطوير الذات للقرار المسئول هو الذى يعبر عن فرديتها، ومن ثم الانتقال الى المرحلة الأخلاقية يدل على خطوة ذات مغزى فى

(38) Mark C. Taylor : Kierkegaard, p. 130 .

عملية التفرد • ومن الباحثين من يذهب إلى أن كيركجور هنا يعتمد ، بعمق ، على كل من كانط لا سيما فى كتابه « نقد العقل العملى » ، وعلى وعلى هيجل لا سيما فى كتابه « أصول فلسفة الحق » (٣٩) •

واذا ما أردنا أن نتبين أهمية مقولة القرار بالنسبة للمرحـــلة الأخــلاقية فلا بد أن ندرك فى الحال أن هنـــاك مستويين متميزين ومرتبطين عند كيركجـــور الأول هو ما يسميه باختيـــار المرء لذاته • والمستوى الثانى ( والمستوى الأول شرط ضرورى له ) هو ما يرتبط أكثر ، فى العادة ، باتخاذ القرار أعنى : التصميم المتعمد على الكفاح لبلوغ هدف ما ، واذا ما أخذنا معا هذين المستويين لوجدنا أن هاتين الصورتين تكونان ذات الفرد ، فما الذى يعنيه كيركجور بقوله ان على المرء « أن يختار ذاته » ؟ ، تلك عبارة أحدثت متاعب جمـــة للشراح والمفسرين ، ويشير اليها « القاضى فلهلم » بقـــوله انها تحـــديث ، نوعا ما ، « لمقولة يونانية » ، ويفسر ذلك بقوله : « رجل الأخلاق يعرف نفسه ، غير أن هذه المعرفة ليست مجرد تأمل ( لو صح ذلك لكان الفرد مقيدا بما لديه من ضرورة ) بل هى تفكير فى ذاته ، وهى فى نفس الوقت فعل ، ومن ثم فقد فضلت عامدا اســـتخدام تعبير اختيار المرء لذاته بدلا من معرفة المرء لذاته » (٤٠) • فاستخدام كيركجور لتعبير اختيار المرء لذاته ، هو تعديل حديث للمبدأ السقراطى القديم : « أعرف نفسك » فهو يكرر باصرار أن على المرء أن يختار ذاته فى شرعيتهـــا الأزليـــة » (٤١) • وهكـــذا يتحـــدد المســـتوى الأول للقـــرار بأن يختار المرء ذاته فى شرعيتها الأزلية (٤٢) • ويذهب كيركجور الى أن

---

(٣٩) قارن مارك تيلور فى كتابه السالف الذكر ص ١٨٥ •

(40) S. Kiergaard : « Either or., » Vol 2, p. 263 .

(41) Ibid. p. 218 .

(42( Ibid, p. 218 .

الذات لابد أن تبنى نفسها وفقا للعوامل الأنطولوجية التى عرضنا لها فى الفصل السابق بحيث يكون فى استطاعتها أن تختار وأن تتخذ القرار • لقد سبق أن ذكرنا أن الذات تتألف من الضرورة والامكان فى مركب واحد هو « الحرية » ، ويتم الارتباط بين هذين العاملين من خلال الحرية فى لحظة القرار • ويذهب كيركجور الى أن الذات ليست مجردة وليست مجرد امكان لا حد له كما أنها ليست مقيدة بالضرورة فحسب ، أى بوجودها الفعلى الوقائعى — وانما هى عينية ، وهى ضرب من الوجود مزود بامكانات تجعل الباب مفتوحا أمام الذات • ومن ثم فليس صحيحا أن يقال ان كيركجور يذهب الى أن الذات عبارة عن حرية بغير حد ، فمناقشة كيركجور لاختيار المرء لذاته فى شرعيتها الأزلية يعتمد على تصوره لعينية وجود الذات •

لكن اختيار المرء لذاته قد يؤدى الى مشكلة ، تنبه اليها كيركجور نفسه ، وحاول أن يقدم لها حلا : فالذات التى يتم اختيارها لا بد أن تكون موجودة وسابقة على الاختيار ، والا لما كان من الممكن اختيارها بل خلقها • ولا بد من ناحية أخرى أن يكون هناك تغير ذو مغزى نتيجة لهذا الاختيار والا سيكون من الصعب أن نرى أهمية مثل هذا الاختيار : « فى هذه الحالة يتم الاختيار فى آن معا بحركتين جدليتين ، فما تم اختياره لم يكن موجودا ثم ظهر الى الوجود مع الاختيار ، ولكن ما تم اختياره كان موجودا ، والا لما كان هناك اختيار • فما أختاره يكون غير موجود ، لكنه يظهر على نحو مطلق مع عملية الاختيار ، لا يكون هناك اختيار بل عملية خلق ، لكنى لا أخلق نفسى وانما أختارها فحسب • ومن ثم فعلى حين أن الطبيعة مخلوقة من عدم ، وعلى حين أننى أنا نفسى كشخصية مباشرة مخلوق من عدم بوصفى روحا حرة ( أعنى ذاتا ) فقد ولدت من مبدأ التناقض ، أو ولدت من واقعة أننى أختار نفسى »[٤٣] •

---

(43) S. Ker..egaard : « Either .. or , » vol. II p. 219 - 220.

والمفارقة المرتبطة بعملية اختيار المرء لذاته هي أن الذات في آن معا سابقة ، وغير سابقة ، على الاختيار ، والذات بوصفها ذاتا عينية تحمل وقائعية معينة ، وامكانية خاصة لقرار غرضي فهي بذلك تكون ذاتا موجودة . لكن الذات بوصفها وعيا ذاتيا ، ومسئولة مسئولية تامة عن نفسها ، فهي ليست موجودة واختيار المرء لنفسه في شرعيتها الأزلية يعني حركة السير من الموقف الأول الى الموقف الثاني .

ومعنى ذلك أن كيركجور في تحليله لبناء الذات واختيارها لنفسها لا يعتقد أن الذات تخلق نفسها ، فالذات لا تكون نفسها وانما يكونها الله ، لكن هناك حقيقة أخرى هامة لابد من وضعها في الاعتبار ، وهي أن الذات العينية الموجودة ترتبط باستمرار ، وبطريقة معقدة ، بالبيئة الطبيعية والاجتماعية التي تؤثر في تكوين الذات ، تلك كلها عوامل معطاة للذات تجعل اختيار الذات لنفسها محدودا ومقيدا بهذه القيود . لكن اذا كان من المبالغة القول بأن الذات تخلق نفسها ، فانه من التقليل من شأن عملية الاختيار أكثر مما ينبغي أن نطالب الذات بأن تعــرف نفسها فحسب كما كان يفعل اليونان ، ان معرفة المرء لنفسه ضرورية لكنها ليست شرطاً كافيا لانبثاق الذات الناضجة اذ لا بد من انبثاق الوعي الذاتي الذي يلغي المباشرة ( أو المرحلة الحسية ) وكلما تطور الفكر أصبح المرء على وعي متزايد بتميزه الجزئي ولا بد أن يكون على وعي بذاته ، وبوصفها نتاجا لبيئة معينة ، ومن ثم مزودة بمواهب معينــة وامكانات وضروب من الضعف .. الخ : « فالانسان الذي نتحدث عنــه يكتشف الآن أن الذات التي اختارها تحوي تعددا لا حد له بمقــدار ما يكون لها تاريخ .. والتاريخ على أنواع مختلفة : يقف فيه المرء في علاقة مع الأفراد الآخرين من الجنس البشري ، بل وبالجنس ككل» (٤٤) .

---

(44) S. Kierkegaard : « Fear and Trembling » p. 78. Eng. Trans. by W. Lowrie.

وهذا يعنى الاعتراف بالوجود الفعلى للذات وبمسئوليتها تجاهها — وهكذا هو المعنى الحقيقى لاختيار الذات واتخاذ القرار • وسوف نعود الى هذا الموضوع بالتفصيل فيما بعد •

أما المرحلة الدينية فهى تتشبه المرحلة الحسية فى أنها ثنائية حيث تتألف من التدين أ والتدين ب • وربما كانت السمة الهامــة هنا هى الفصل الواضح بين الله والعالم ( أو الذات ) • لقد كان الاهتمام الأول فى المرحلة الحسية هو الاستمتاع ولم تظهر مشكلة الله على الاطلاق • أما فى المرحلة الأخلاقية فقد كان الاهتمام الرئيسى بتحقيق الذات الفردية ، صحيح أن المرحلة الأخلاقية تستدعى الوجود الالهى ذلك لأن : « الأخلاقى هو الكلى ، وهو بوصفه الكلى فانه ، مرة أخرى هو الالهى ، ومن ثم يمكن للمرء أن يقول ان كل واجب هو أساسا واجب تجاه الله » (٤٥) • لكن الفشل فى التفرقة والتمييز بين الله والعالم يرتبط ارتباطا وثيقا بما يسميه كيركجور بالقصور الأساسى فى المرحلة الأخلاقية ، وهو يعنى الفشــل فى التعرف على اعتماد الذات اعتمادا كاملا على الله •

ومن هذا المنظور الدينى يكون التوحيد بين الله والنظام الأخلاقى انكارا لله ، ذلك لأن المبادىء الأخلاقية هى نتاج بشرى حتى ولو رأى المرء أن قوتها الالزامية ترتد الى الله • فما دامت الأوامر الأخلاقية نتاج بشرى كان المرء لا يكون مرتبطا بالله حتى وهو يؤدى واجبه بل يبقى داخل المجال البشرى تماما ، « من الصــواب أن نقول ان كل واجب هو ، أساسا ، واجب تجاه الله ، لكن اذا لم يكن فى استطاعتنا أن نقول أكثر من ذلك لكان معناه أننا نؤكد فى الوقت ذاته أنه ليس ثمة واجب تجاه الله • فالواجب يصبح واجبا بالاشــارة الى الله ، لكننى فى الواجب نفسه لا أدخل فى علاقة مع الله • فاذا قلت ان من

---

(45) S. Kierkegaard : Ibid, p. 78 .

الواجب أن يحب المرء جاره فانني لا أدخل فى علاقة مع الله ، وانما مع الجار الذى أحبه • فاذا قلت فى هذا السياق ان من واجبى أن أحب الله لكنت أعبر عن تحصيل حاصل من حيث أن الله فى هذا المثل يؤخذ بمعنى مجرد تماما بوصفه الالهى أى الكلى أو الواجب »(٤٦) •

وهكذا يتضح لنا أن الله والعالم عند الشخص المتدين مختلفان اختلافا مطلقا • والمسيحية تعترف بهذا الاختلاف أو التمايز وتقبله ، بل هى تجد اختلافا أشد عمقا بين الله والانسان ، فالله مقــدس أما الانسان فهو خاطىء ، ولقد أدى ذلك بالمسيحية الى ادراك أعمق لاعتماد الذات على الله (٤٧) •

وهناك سمة أخرى عامة تتسم بها المرحلة الدينية ومن المهــم ملاحظتها وأعنى بها اهتمام الذات بغبطتها الأبدية أو سعادتها الأزلية ( أو خلاصها ) وترتبط هذه الخاصية ارتباطا وثيقا بالخاصية الأولى التى تفصل بين الله والعالم • فمع تطور الايمان بالاختلاف المطلق بين الله والعالم يتبدل اهتمام الذات الأساسى اذ يظهر الاقتناع بأن الغاية أو النهاية الأساسية للمرء لا تكمن فى هذا العالم وانما توجد مع الله • ولما كانت المرحلة الدينية تعبر باستمرار عن الاختلاف بين الله والعالم فى اطار الاختلاف بين الزمان والأزل فان الغــاية تتحــول الآن الى الاهتمام لا بالذات الزمانية الزائلة أو العابرة بل بالغبطة الأزلية أو السعادة الأبدية (٤٨) •

وهكذا يمكن أن نجد سمتين أساسيتين عامتين للمرحلة الدينيــة همــا :

---

(46) S. Kierkegaard : Ibid. p. 78 .

(47) Mark C. Taylor : Kierkegaard, p. 238 .

(48) Ibid .

( أ ) التفرقة أو التمييز بين الله والعالم على نحو مطلق .

( ب ) اهتمام الذات بسعادتها الأبدية أو غبطتها الأزلية .

لكن هناك بالطبع اختلافات بين المرحلة الأولى من التدين والتى يسميها كيركجور بالتدين « أ » ، والمرحلة الثانية التى يطلق عليها اسم التدين « ب » وسوف نعود الى هذا الموضوع فى فصل قادم .

* * *

# الباب الثانى

## تطــــورات الــذات

الانسان فى البــداية لا شىء · انه لن يكــون شيئا الا فيما بعد · وعندئذ ســوف يكون على نحــو ما يصنع من ذاته · ·

سارتر : « الوجودية فلسفة انسانية »

# الفصل الأول

## المرحلة الحسية المباشرة

« المرحلة الحسية المباشرة تصور الشهوة الحسية. وأنا مدين بكل ما يمكن أن أقوله فيها لموتسارت ، وهي ثلاثة أطوار .. تتخلق لتتجمع بوضوح في ثراء التطور الأخير الذي تمثله شخصية دون جوان فهي وحدها ذات الوجود المستقل » .

س.كيركجور « اما ... أو »
المجلد الثاني

## ١ ــ تمهيـــد :

سوف نبدأ فى هذا الفصل فى تحليل المرحلة الحسية أو الجمالية ، والحق أن هذه المرحلة تنقسم داخليا الى مرحلتين ، ولهذا فسوف نجعل هذا الفصل لعرض ما يمكن أن يسمى « بالمرحلة الحسية المباشرة » وهى المرحلة الدنيا من مراحل الوجود عند كيركجور ، على أن نخصص الفصل القادم « للمرحلة الحسية التأملية » ، ولقد سبق أن ذكرنا فى الفصل السابق أننا سنأخذ بتفسيرين لهذه المراحل على أنها من ناحية ، أنماط مثالية للشخصية ، وعلى أنها من ناحية أخرى ، أوجه تتطور الذات من خلالها • واذا كانت المراحل بصفة عامة تعبر عن تطور وتفرد متزايد أو تحقق أبعد للذات الفردية ، فان الفرد يتحرك من مرحلة الى أخرى كما يتحرك داخل كل مرحلة على حدة • وكلما انتقل المرء من مرحلة الى أخرى وصل الى معرفة أكثر عمقا بذاته وبمغزى الزمان فى حياة الذات على اعتبار أن هذه الذات تتطور فى الزمان ، ولو صح ذلك فسوف تكون المرحلة الأولى من مراحل الوجود الثلاث أقل المراحل احساسا وتأكيدا للزمان ، وأقلها تحققا للذات ، وبالتالى أقلها فى تحقيق التفرد ، أو مقولة الفرد الذى يستهدف تطوير الذات الوصول اليها فى النهاية [١] •

واذا كان ذلك يصدق على المرحلة الحسية الجمالية بصفة عامة فانه يصدق كذلك على التطور الذى يتم داخل هذه المرحلة التى سوف نقسمها الى قسمين ، كما ذكرنا : هما المرحلة الحسية المباشرة ، ثم المرحلة الجمالية التأملية • والقسم الأول الذى نناقشه فى هذا

---

(١) قارن ما سبق أن قلناه عن أهمية « مقولة الفرد » فى حياة كيركجور فى الجزء الاول من كتابنا ص ٤٦ من طبعة دار التنوير بيروت عام ١٩٨٣ •

الفصل هو فى الواقع وصف للمرحلة الأولى من تطور الطفل الذى لم يتعلم بعد استخدام اللغة ، فالمباشرة تسبق زمانيا تطور التفكير عند الطفل ، ومن هنا فان الطفل تسيطر عليه الغريزة الطبيعية سيطرة كاملة ، كما يتحكم فيه البحث عن اللذة وتجنب الألم . وفضلا عن ذلك فان الطفل ليس ذاتا متفردة أنه لم يميز نفسه عن البيئة من حوله « فحياة الطفل هى حياة حلم »[٢] . والناس الذين يعيشون فى المباشرة هم الذين يشبهون الأطفال ، اذ ليس لديهم شمول Totality ليفتقدوه لأنهم لا يفقدون ولا يربحون باستمرار الا الشىء الجزئى المعين ، وفى لحظة جزئية معينة [٣] .

الوجه الأول الذى تتطور منه الذات ، اذن ، فى هذه المرحلة الحسية هو ما يسمى « بالحياة الحلم » ، فكما أن الطفل يحلم باتحاده الحسى مع الأشياء الى الحد الذى تختلط فيه ذاته مع انطباعاته الحسية ، فان الرجل الناضج يمكن أن يعيش هذا الضرب من الحياة بحيث لا تجد لديه طابعا مميزا للذات ، لا تجد ملامح خاصة للذات ، لأنها فى حالة المباشرة هذه مندمجة فى البيئة من حولها . وكذلك تسيطر عليه الرغبة بسيطرة تامة ، وتكون الوحدة بين الذات والرغبة من القوة بحيث يخلط المرء ، كما يفعل الطفل ، بين ذاته وبين الانطباع الحسى . غير أننا ينبغى أن نحذر الوقوع فى خطأ الظن بأن الانسان لأنه متحد مع البيئة الطبيعية فى هذه المرحلة فانه يماثل الحيوان ، ذلك لأن وضع الانسان ، حتى فى هذه الحالة ، مختلف عن وضع الحيوان ، لأن الذات موجودة فى الانسان رغم أنها فى حالة حلم ويسودها ضرب من اللاتمايز أو عدم التفرقة مع البيئة ، وهنا يسوق كيركجور فهمه للسقوط : « فى حالة البراءة لا يكون الانسان مجرد حيوان اذ لو كان فى أى مرحلة من مراحل حياته مجرد حيوان فحسب ، فان ذلك يعنى

---

(2) S. Kerkegaard : Christian Discourses, p. 113 .

(3) S. Kerkegaard : Sickness Unto Death, p. 238 - 239.

أنه لن يكون انساناً على الاطلاق ، لكن الروح حاضرة فيه ، وان كانت في حالة مباشرة أعني في حالة حلم »(٤) .

الذات أو الروح موجودة في قلب هذه المرحلة الحسية المباشرة لكنها لا تظهر منذ البداية بل تتطور (٥) ، حيث يبدأ المرء في الاحتكاك بالعالم الخارجي ويخبره على أنه تيار لا ينقطع من الانطباعات الحسية دون أن يكون في استطاعته أن يميز ، بوضوح ، بين هـــذه الادراكات الحسية ، كما أنه يعجز عن فصل ذاته عن العالم الذي يخبره ، فالذات والعالم ( أو الأنا واللا أنا ) غير متعينين بعد : كيف يمكن اذن وصف وعي الطفل . . ؟ انه هو الآخر غير متعين تماما ، وتلك حقيقة نستطيع أن نؤكدها بقولنا ان الوعي « مباشر » ، فالمباشرة هي اللاتعين . لأن العلاقات تكون غائبة في حالة المباشرة ، اذ بمجرد ما تظهر العلاقات

(4) S. Kierkegaard : « The concept of Dread, » p. 39.

(٥) قارن ما يقوله هيجل : « هكذا ينتج الفرد العضوي نفسه ، فهو يصبح بالفعل ما كان عليه دائما بالقوة . وكذلك الروح فانها ليست الا ما تبلغه هي نفسها بمجهودها الخاص ، فهي تجعل نفسها بالفعل ما كانت عليه بالقوة ، وهذا التطور للكائن العضوي يشق طريقه بطريقة مباشرة دون أن يعترضه شيء أو يعوقه عائق فلا شيء يمكن أن يتدخل بين الفكرة وتحققها — أعني بين التكوين الجوهري للبذرة الاصلية ، وملاءمة الوجود المستمد منها لهذا التكوين ، ولا يمكن لعامل معكر أن يقحم نفسه في هـــذا الميدان ، غير أن الامر في حالة الروح يختلف عن ذلك أتم الاختلاف ، فتحقق فكرة الروح يحدث بتوسط الوعي والارادة . وهذه القوة ذاتها تكون في البداية منغمسة في حياتها الطبيعية المباشرة ، وينصب كفاحها الاول وهدفها الاول على تحقيق مصيرها الطبيعي فحسب . ولكن نظرا الى أن الروح هي التي تبعث الحياة في هذا المصير الطبيعي — فلا بد أن يكون مليئا بجاذبية هائلة ويكشف عن قوة عظيمة . هـــذا التطور الهادىء في الطبيعة هو مجال الروح صراع قاس لامتناه للروح مع نفسها . « العقل في التاريخ » ترجمـــة د . امام عبد الفتاح امام ص ١١٩ — ١٢٠ ، اصدرته دار التنوير بيروت عام ١٩٨١ العدد الاول من المكتبة الهيجلية .

تنعدم المباشرة [٦] • فكل شيء في المرحلة الحسية المباشرة لم يتعين بعد لأن الذات نفسها لم تتميز ، ولأنه لا توجد ذات متميزة فانه لايمكن أن تكون هناك علاقات • فلكى تكون العلاقات ممكنة لا بد أن يكون هناك على الأقل اثنان من الذوات يتمايزان بوضوح ويمكن الارتباط بينهما • فالعلاقة هي باستمرار ، علاقة بين طرفين على الأقل •

ليس ثمة ذات في هذه المرحلة الحسية المباشرة أو قل ان غياب الذات المتميزة وضياعها سمة هامة لهذه المرحلة التى تسيطر عليها الرغبة سيطرة تامة ، وفى هذا النمط من الحياة تسيطر مقولتا اللذة والألم ، على نحو ما يتجه الطفل تلقائيا الى الخبرات اللذيذة وينفر من الخبرات المؤلمة ، فالحياة تحكمها الرغبة ، ويرشدها ويقودها مبدأ اللذة غير أن الرغبة عند كيركجور ظاهرة معقدة ولهذا أخضعها لفحص تفصيلى دقيق سوف نعود اليه بعد قليل •

* * *

لا زلنا حتى الآن نتحدث عن المرحلة الحسية المباشرة ( في القسم الأول من المرحلة الأولى ) كما لو كانت مرحلة واحدة من التطور لا تنقسم وذلك ليس دقيقا اذ أن هذه المرحلة تنقسم داخليا ثلاث مراحل فرعية : « غير أن استخدام لفظ المراحل هنا ينبغى ألا يفهم على أنه يعنى أن كل مرحلة توجد مستقلة عن الأخرى أو أنها تنفصل عنها تماما • وربما كان من الأفضل أن نستخدم لفظا وثيق الصلة أكثر بالموضوع وهو لفظ الأطوار Metamophosis وهذه الأطوار اذا ما أخذت معا فانها تشكل المرحلة المباشرة • ومن ذلك نستطيع أن ندرك أن الأطوار الفردية ليست سوى كشف للصفات ، حتى أن جميع هذه الصفات تتدفع هابطة لتتجمع فى ثراء الطور الأخير ما دام هذا الطور هو الطور

(6) Johannes Climacus or, De omnibus Dubitandum est, p. 147. Quitedby Mark c. Taylor : Kierkegaard, p. 134.

الحقيقى • أما الأطوار الأخرى فليس لها وجود مستقل ، وهى لا توجد فى ذاتها ولذاتها الا بوصفها أجزاء من تخطيط تصورى • ويستطيع المرء أن يرى داخل هذا التخطيط طابعها العرضى العابر ، اذا ما قورنت بالطور الأخير • ولما كانت هذه الأطوار قد وجدت تعبيرا منفصلا لها فى موسيقى موتسارت Mozart فسوف أناقشها كل واحدة على حدة » (٧) •

## ٢ — أطوار المرحلة الحسية المباشرة :

تنقسم المرحلة الحسية المباشرة الى ثلاثة أطوار ترتبط فيما بينها ارتباطا وثيقا ، فهى بما أنها أطوار ليس لها وجود مستقل بل هى فى مجموعها تكون ذلك الكل الشامل الذى هو هذه الحسية المباشرة • ويرى « مارك تيلور Mark Taylor ان هذا البناء الثلاثى وما يحمله من طابع جدلى هو سمة لمراحل الوجود الثلاث التى ترتبط فيما بينها ارتباطا وثيقا ، فكل مرحلة تؤدى باتساق الى المرحلة التالية ، وفى المرحلة الثالثة وحدها ( وهى المرحلة الدينية ) تظهر مضامين الذاتية كاملة ، وفيها وحدها يتحقق التوازن الحقيقى لمكونات الذات » • ومن المهم أن نتعرف على التشابه بين الجدل الكيركجوردى بصفة عامة وبين جدل المرحلة الحسية المباشرة • فاحدى الطرق التى يتم فيها تطور مراحل الوجود هى حركة ازدياد التفرد والتمايز الذى تتحرك فيه الذات من الوحدة غير المتميزة مع البيئة الى التفرد الكامل أعنى الى الفرد المسئول الماثل بين يدى الله • وبالمثل فان الحركة التى تتسم بها الأطوار الثلاثة داخل المرحلة الحسية المباشرة تتسم كذلك بتمايز مستمر ، وفى هذه المرحلة يبرز التمايز التدريجى بين مبدأ الرغبة والموضوع الذى ترغبه »(٨) •

(7) S. Kierkegaard : Either .. or Vol, I, p. 72 .
(8) Mark c. Taylor : Kierkegaard, p. 135 - 136 .

ولقد سبق أن رأينا أن السمة العامة للمرحلة الحسية المباشرة هى سيطرة الرغبة ، أو اتحادها فى هوية واحدة مع الذات ، غير أن كيركجور يقدم تحليلا تفصيليا للرغبة البشرية ، ويعتقد أنه لا يمكن أن تكون هناك رغبة بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة ما لم يكن هناك تميز بين الرغبة وما ترغب فيه ، ولا تظهـــر التفرقة بين الرغبة وموضـــوعها الا بطريقة تدريجية ، وشيئا فشيئا من خلال هذه الأطوار الثلاثة ، ففى البداية تكون السمة الرئيسية عدم وضوح التمييز بين الرغبة وموضوعها ويستخدم كيركجور أثناء تحليله لهذه الأطوار ثلاثة مؤلفات موسيقية لموتسارت Mozart ليشير الى كل طور من هذه الأطوار الحسية الثلاثة وهى على التوالى : « زواج فيجارو Figaro » ، و « الناى السحرى Magic Flute » ودون جيوفانى Don Giovanni » .

وقبل أن نعرض بالتفصيل لتحليل هذه الأطوار علينا أن نسأل لماذا اختار كيركجور هذه الأعمال الموسيقية لموتسارت للتعبير عن أطوار المرحلة الحسية المباشرة الجواب هو أن الموسيقى أقدر وسيط للتعبير عن « العبرية الحسية الشهوانية » ، على حد تعبيره : « هذه العبقرية الحسية تحتاج الى التعبير عنها فى مباشرتها ، وينشأ سؤال عن الوسيط المناسب ، ولا يغيب عنا أنها تتطلب التعبير عنها فى دائرة المباشر ، ذلك لأن التوسط وما ينعكس فى شىء آخر غير ذاته انما يقع فى دائرة اللغة ، ويصبح موضوعا لمقولات أخلاقية . أما دائرة المباشر فحسب فلا يمكن التعبير عنها الا عن طريق الموسقى وحدها»[٩] . فلا الرسم ولا النحت ولا أى فن آخر قادر على تصوير الجانب الحسى المباشر ــ كما تفعل الموسيقى ولا يمكن التعبير عنه أيضا بكلمات عن طـــريق الشعر مثلا ، لا يمكن استخدام اللغة فى هذه المرحلة لأن اللغة تحتاج الى تفكير وتأمل ونحن لا نزال فى دائرة الطفل الذى يوحد بين ذاته

---

(9) S. Kierkegaard : Either .. or Vol . I, p. 67 - 68 and p. 158.

والبيئة من حوله وتسيطر عليه الرغبة ، ويحركه مبدأ اللذة والألم أعني دائرة المباشر » والموسيقى هى التى تعبر دائما عن المباشر فى مباشرته • أما اللغة فهى تتضمن التفكير والتأمل ومن هنا فهى لا تستطيع أن تعبر عن المباشر ، لأن التفكير يحطم المباشرة • ومن ثم فمن المستحيل أن تعبر عن الموسيقى باللغة ، وهذا الفقر الظاهرى للغة هو ، بالضبط ، موطن ثراؤها • ان المباشر هو فى الواقع ما هو غير متعين ، ومن ثم فان اللغة لا تستطيع أن تفهمه أو تدركه وان كان مافيه من لا تعين لايرجع الى كماله بل الى نقصه »[10] • ويذهب كيركجور الى أن الموسيقى هى أداة التعبير الحقيقية عن كل ما هو حسى : « وهذا الارتباط المطلق بين الموسيقى والحس ، هو الذى جعل الموسيقى ، كما هو معروف ، موضع شبهة من الناحية الدينية على مر العصور ، وسواء أكان لذلك ما يبرره أم لا فليس هو موضوعنا الآن لأنه يهم الجانب الدينى • ولكنى لا أستطيع من ناحية أخرى ، أن أقول ، اذا ما عدت القهقرى الى التاريخ حيث عصور الحماس الدينى ، انه كلما زاد التدين ازدادت الكراهية للموسيقى ، وزاد التركيز على أهمية الكلمات أعنى أهمية اللغة »[11] • والحقبة الأخيرة من التاريخ العالمى طردت الموسيقى

---

(10) Ibid, p. 68 - 69 .

(١١) ظلت الكنيسة الكاثوليكية تشعر بالقلق تجاه الموسيقى فترة طويلة من العصور الوسطى نظرا لاعتقادها بأنها تزعزع الايمان وتبث الغموض فى النص الكلامى وتولد الاضطراب بدلا من أن تثبت فى المؤمنين شعورا بالسلام أثناء اداء الشعائر الدينية ، وكانت تخشى ان تحل هذه الموسيقى الدينوية محل التراتيل التقليدية البسيطة والجادة .. وذهب بعض الفلاسفة الى أن « الموسيقى تسىء الى الصلاة : ذلك لان صخب الاصوات الفوضوية ، وحرصها على استعراض قدراتها وتصنعها المخنث فى تقطيع الانغام والجمل لابد أن يفسد النفوس البسيطة الورعة لجمهور المصلين وهم فى حضرة الرب» انظر كتاب « الفيلسوف والموسيقى » تأليف جوليوس بورتنوى ترجمة د . فؤاد زكريا ص ١٢٨ الهيئة المصرية العامة للكتاب عام ١٩٧٤ • غير أن هذه الكراهية لم تكن الى لنوع معين من الموسيقى ولفترة محددة . فهاهو =

تماما وركزت فقط على الكـلام •• ومن هنـا فان المشيخيين من البروتستانت يعتبرون الأرغن Organ مزمار الشيطان ، بواسطته يهدأ الفكر الجاد ويخلد الى النوم ، كما أن رقصاته الشيطانية تشتت النوايا الطيبة »[١٢] • ويبرر كيركجور هذه الكراهية الدينية للموسيقى بأن الفرق الدينية المختلفة والمتحمسة للدين : « تريد أن تعبر عن الروح ومن ثم تحتاج الى اللغة التى هى الوسيط المناسب للروح وترفض الموسيقى التى هى بالنسبة لها وسيط حسى ، وهى بما هى كذلك وسيط ناقص دائما فى تعبيره عن الروح »[١٣] •

وينتهى كيركجور الى الاعتراف بدينه لموسيقى موتسـارت فى تحليله لأطوار المرحلة الحسية المباشرة : « فى هذه المرحلة الشهوانية ، لا بد لى من أن أعترف بأننى مدين بكل شىء لموتسارت Mozort بصفة خاصة ، فالتصنيف الذى سوف أسوقه هنا يشير الى موسيقاه على نحو مباشر ، ولا شك أن كل القوة الكامنة فى الموسيقى قد فجرها موتسارت فى موسيقاه »[١٤] •

---

=

« لوثر » فى عصر الاصلاح الدينى يمتدح الموسيقى بقوله : « ان الموسيقى لتثير كل انفعالات قلب الانسان ، فلا شىء فى العالم أقدر من الموسيقى على أن يجعل الحزين فرحا أو الفرح حزينا وعلى أن يكسب اليأس شجاعة ويجعل المغرور متواضعا ويخفف مشاعر الحسد والكراهية •• » ص ١٥٧ من المرجع ذاته • ومن هنا فلم تكن فكرة كيركجور دقيقة وانما أراد تأويلا خاصا ليبرهن على فكرته وهى ارتباط الموسيقى بالحس !

(12) S. Kierkegaard : « Either.. or, » Vol. I. p. 71.

(13) S. Kierkegaard : Ibid .

(14) Ibid, p. 72 .

### ٣ — الطور الأول — الغلام فى « زواج فيجارو » :

الطور الأول من المرحلة الحسية المباشرة « تمثله شـخصية » الغلام شربينو Cherubino فى أوبرا موتسارت « زواج فيجارو » Marriage of Figaro التى يذهب بعض عشاق الموسيقى الى أنها أروع ما كتب من أوبرا كوميدية على الاطلاق (١٥) .

---

(١٥) « زواج فيجارو » أوبرا هزلية من أربعة فصول ، مثلت لاول مرة فى فينا عام ١٧٨٦ كتبها لورنزو دابونتى Lorenzo da Ponte مستقلا الموضوع ، الذى كتبه « بون مارشيه Beaumarchais فى مسرحيته « حلاق أشبيليه » عن الانحلال الخلقى للطبقة الارستقراطية، وهو موضوع كان من العوامل التى مهدت لقيام الثورة الفرنسية ومن ثم فهو يحمل مسحة سياسية قوية ، وفيجارو الذى كان حلاقا فى مسرحية الاديب الفرنسى هـو ، فى هـذه الاوبرا ، خادم الكونت ألمافينا Count Almavina ، وهو على وشـك الزواج من سوازنا Susanna وصيفة الكونتيسة . لكن الكونت يريد ان ينال سوزانا قبل زواجها من فيجارو ، ويشير السياق الى « حق الاقطاع » ، أو « حق الليلة الاولى » ، وهى عادة جرت عليها العصور الوسطى حيث كان من حق سيد الاقطاعية أن يزيل عذرية الفتاة فى الليلة الاولى قبل زواجهـا وذهابها الى زوجها كتعويض له عن فقد احدى عبيده بالزواج . ونحن نعلم من الاحداث ان هذه العادة قد ألغيت فى الاقطاعية حديثا ، لكن الكونت يريد بموافقة سوزانا ان يعيد الحق الذى تم الغاؤه بواسطة القانون .

وتتعقد الاحداث بانضمام « شربينو » الغلام الى اهل المنزل ، وهـو شاب حديث السن أرسلته أسرة نبيلة ليتعلم العادات الطيبة . وهو فى سن تعلم كل من الكونتيسة ووصيفتها سوزانا ألا تعامله على انه « دمية جميلة» وهو يغنى فى الاوبرا سوبرانو أو سوبرانو معتدل Mezzo-Soprano وهو يدخل على الكونتيسة معلنا عاطفته الصبيانية لها ، وان كانت فى الواقع عاطفة موجهة نحو الانثى بصفة عامة كما نتبين من اغنياته : « أهو الم أم هو لذة ؟ » وهذا هو الجانب الذى يحاول كيركجور ابرازه هنا : الرغبة غير المتعينة أو المحددة وهى لا تنفصل عن موضوعها وربما عبرت عنـه بطريقة مخنثة كما يفعل الغلام شربينو .

ويحذرنا كيركجور من أن نتصور الغلام فردا معينــا أعنى ذاتا مستقلة قائمة بنفسها ، وهو أمر يمكن أن تنزلق اليه عندما نجد شخصا ما يقوم بتمثيلها على خشبة المسرح « عندئذ يصبح الغلام أكثر بكثير مما ينبغى أن يكون عليه . وهو يصبح كذلك فى اللحظة التى يتحول فيها الى فرد ، وكلما زادت فرديته امتنع أن يعبر عن فكرة ما »(١٦) . ان ما تمثله الشخصية ليس فردا مستقلا وانما هو طور لا يوجد بذاته وجودا حقيقيا لأن ما يوجد هو الطور الأخير ( الثالث ) الذى تمثله شخصية « دون جوان Don Juan » أما فى هذه المرحلة من النمو أو هذا الطور الهلامى الذى لم يتميز بعد ، فاننا نجد الحس الشهوانى يستيقظ لكنه لم يتحرك بعد ، لأنه يقع فى سكون خامــل فلا فرح ولا مرح بل سوداوية عميقة (١٧) .

فى الطور الأول ـــ نجد أن الرغبة لم تستيقظ بعد ، رغم أنها موجودة فى كمون ،فهى فقط نذير مظلم واحساس غامض ، وان كان موضوعها حاضر فيها باستمرار وسوف يظهر من داخلها ويتبدى فى عتمة الفجر المربكة ، لكن العلاقة بين الرغبة وموضـــوعها ، لا تزال سديمية ملبدة بالغيوم (١٨) ، صحيح أن الموضوع قابع فى داخـــل الرغبة ، لكنها تمتلكه دون أن ترغبه ، وهى بذلك لا تمتلكه ، وهذا هو الجانب المؤلم لكنه أيضا الجانب الحلو ! ولهذا نجد أن ما يظهر فى هذا الطور هو التناقض الساحر الفتان فى بؤسه وسوداويته : الرغبة رغبة ساكنة ، والشوق شوق هادىء ، والوجـــود صامت فى داخله يبزغ

---

(16) S. Kierkegaard : Either .. or, Vol. I, p. 74 .

(17) Ibid .

(١٨) لاحظ أننا هنا فى طور الطفل الملتحم بأمه بغير تمايز بينهما ، ولهذا سوف نجد شخصية الغلام فى زواج فيجارو « مخنثة » ويعبر عنها موتسارت بصوت نسائى فهى لم تظهر بعد ، ولم تتميز ولم تتفصل بحيث ترغب فى موضوع ما كما يرغب الذكر فى الانثى مثلا » .

موضوع الرغبة وهو قريب منها حتى أنه يحـوم حولها ويغرق فى أعماقها (١٩) •

ها هنا نجد الرغبة متحدة مع موضوعها على نحو لا تمايز فيه ، فليس ثمة رغبة فى ناحية ، وموضوع ترغب فيه فى ناحية أخرى ، بل هى ضرب من الشوق الساكن أو الحب الصامت • وهـكذا يطل التناقض برأسه : فالرغبة تملك موضـوعها لكنه ليس متميزا عنها وهى بذلك لا تملكه • ومن هنا تأتى المتعة والألم معا ، ومن هنا أيضا يشمل هذا الطور ضرب من البؤس والكآبة والسوداوية • لكن ما أن تستيقظ الرغبة حتى تنفصل عن موضوعها : « عندئذ تتنفس الرغبة بحرية ، لكن طالما ظلت غـير مستيقظة ، فان موضوعها سظل يغريها ويسـحرها ولكنه يخيفها »(٢٠) • وفى استطاعتنا أن نقول اتساقا مع موقف كيركجور السابق ان هذا الطور يمكن أن يوصف بأنه « الرغبة فى حالة حلم »(٢١) • فهى مجرد استشعار لذاتها فحسب ، اذ يهزها بلطف انفعال داخلى مبهم ، وكما ترتبط حياة النبات بالأرض ، كذلك تضيع الرغبة فى هذا الشوق الهادىء وتدفن فى التأمل ، وهى لا تستطيع أن تتخلى عن موضوعها أو تفرغ منه لسبب بسيط هو أنه لا يوجد أساسا موضوع محدد بالمعنى الدقيق لهذا اللفظ • لكن ينبغى علينا ألا نظن أن الرغبة تفتقر الى مضوع ، اذ لو صح ذلك لتحركت فى الحال وتحددت على الأقل بما تحمله من حزن وألم • بل ان الرغبة فى هذا الطور لم تتكيف بعد بكيف الرغبة » (٢٢) •

---

(19) S. Kierkegaard : « Either .. or, » Vol. I. p. 74 .

(20) Ibid .

(21) Ibid, p. 79 .

(٢٢) س.كيركجور « اما .. أو » ج ١ ص ٧٥ — ٧٦ — وتذهب مدام لوفتسكى Mme Lowtzky الى أن هذا الطور يمثل فى حياة كيركجور نفسه =

هذا هوالوصف العام للرغبة المتحدة مع موضوعها فى هذا الطور الأول من أطوار المرحلة الحسية المباشرة ، ثم ينتقل كيركجور ليبين لنا كيف أن دور الغلام « شربينو » فى أوبرا موتسارت « زواج فيجارو » يعبر أدق تعبير من الناحية الموسيقية عن هذا الطور يقول : « انسجاما مع هذا الوصف الذى سقناه لهذا الطور ، سوف نجد أنه مما له مغزى أن يعدل دور الغلام من الناحية الموسيقية بحيث يقع باستمرار فى اطار الصوت النسائى . ويكمن التناقض فى هذا الطور فيما يلى : الرغبة غير محددة تماما ، ولا تنفصل عن موضوعها الا بقدر ضئيل للغاية بحيث يبقى موضوع الرغبة كامن بداخلها بطريقة مخنثة تماما كما هى الحال فى حياة النبات حيث تكون أجزاء الذكورة والأنوثة موجودة معا فى زهرة النبات ، فالرغبة ، وموضوعها يجتمعان فى هذه الوحدة حتى أنهما معا يشكلان جنسا محايدا » (٢٣) .

أما الكلام الذى يرد فى المسرحية على لسان شخصية « شربينو » الشاعرة فهو لا ينتمى الى الغلام الأسطورى المتخيل ( كما يتصوره كيركجور ) بما يقوم به من دور على خشبة المسرح : « ولهذا فلن نلتفت اليه هنا أولا : لأنه لا ينتمى الى موتسارت ، وثانيا : لأنه يعبر عن شىء مختلف تماما عما نتحدث عنه . وعندما أشير الى بعض الكلمات التى يقولها الغلام فان ذلك يرجع الى أننى أريد أن أصف هذا الطور بطريقة المماثلة مع دور آخر . فحين تسخر سوزانا من « شربينو » لأنه على وشك أن يقع فى حب مارسلينا

---

= مرحلة هامة : فالحلم هو الذى يتخذ عند كيركجور باستمرار طابع الرغبة فهو حلم الرغبة الذى تتحد فيه الذات مع موضوعها : انه يرغب ويرغب ويتلذذ دون ان يرتوى على الاطلاق » قارن جان فال : دراسات كيركجوردية
Jean Wahl : Etudes Kierkegaardiennes p. 16. Vrin 1967.
ص ١٦ :

(23) S. Kierkegaard : Either or ; vol . I, p. 75 - 76 .

Marcellina (٢٤) . نجد أنه لم يكن لدى الغلام ما يرد به عليها سوى هذه العبارة : انها امرأة ! فأحداث الأوبرا كانت تحتم على الغلام أن يحب الكونتيسة ، لكنها لا توجب عليه أن يحب مارسللينا ، غير أن ذلك لم يكن سوى تعبير غير مباشر ينطوى على مفارقة ، وان كان يعبر عن شدة الانفعال الطاغى الذى يربطه بالكونتيسة . أما بالنسبة لشخصية الغلام الأسطورى ( أى الدور الذى يعطيه كيركجور لهذه الشخصية ) فكان من الضرورى أن يقع فى غرام الكونتيسة ومارسللينا على حد سواء لأن موضوعه هو المرأة بصفة عامة ، هو الأنثى الأزلية(٢٦) . وتشترك الكونتيسة مع مارسللينا فى هذه الخاصية ولهذا فعندما نسمع فى الطور الثالث ليبوريللو Leporello يقول عن دون جوان Don Juan أنه :

« قبل الغوانى وهن فى سن الستين ،

وبمتعة لا تقدر أضافهن الى قائمته » .

---

(٢٤) كانت مارسللينا تعمل مديرة منزل عند الدكتور بارتولو Doctor Bartolo وهى فى الاوبرا تطالب « فيجارو » بالزواج منها وفاء لديونه ..

(٢٥) لاحظ أن الانفعال الطاغى ، والرغبة العارمة هنا ما زالت طفلية فالطفل فى بداية حياته الحسية لا يفرق بين الرغبة وموضوعها ، بل هو متحد معها فى هوية واحدة . ولاحظ أيضا أن كيركجور كثيرا ما كان يتحدث عن « المرأة الموجودة » بداخلى أو عن « الطفل الموجود بداخلى » — قارن الجزء الاول من كتابنا سرن كيركجور ص ١٥٠ — ١٥١ ( من طبعة دار التنوير عام ١٩٨٣ ) .

(٢٦) لاحظ أن حب المرأة أو الانثى بصفة عامة لا يعد أن يكون مجرد رغبة عارمة لكنها لم تتميز بعد ، ولهذا فهو حب أنثوى ، ان صح التعبير أو هو حب مخنث لم يتميز بعد . وقارن أيضا ما يقوله قسطنطين قسطنطينوس مؤلف « التكرار Repetition » عن صديقه الشاب ( الذى هو نفسه كيركجور ) : « الرجال من هذا الطراز ليسوا بحاجة الى =

فسوف تكون لديه الشخصية المناظرة التى تطورت على نحو كامل فيما عدا أن الرغبة قد تعينت ، فى حالة دون جوان ، وازدادت شدتها [٢٧] • وفى استطاعتنا أن نقول ان الخاصية الأساسية التى أضفتها موسيقى موتسارت على شخصية الغلام فى « زواج فيجارو » هى أنه « سكران بالحب » • لكن السكر بالحب ، كأى سكر آخر ، يمكن أن يعمل فى اتجاهين متعارضين فى وقت واحد : اما زيادة المتعة الصريحة الواضحة بالحياة ، أو ضغطها وكبتها فى كآبة غير واضحة • والحالة الأخيرة هى التى عبرت عنها الموسيقى فى حالتناه ذه ، وحسنا فعلت [٢٨] •

وعند هذا الحد نغادر هذا الطور الذى يمثله الغلام الأسطورى ونتركه يواصل كآبته ويحلم بما يملك ، كما ترغب كآبته فيما تملك وهو لا يتقدم أبعد من ذلك ، لأن خطواته مجــرد أوهام جوفاء ، وبالتالى فهى لا شىء ! وعلينا أن نتقدم خطوة أخرى فى سبيل تمايز الرغبة عن موضوعها [٢٩] • وهذا ما سوف نجده فى الطور الثانى •

وربما كان مما تجدر ملاحظته قبل أن ننتقل الى الطور الثانى هو التوازن الهام بين هــذا الطور الأول وبين النظريات المتأخــرة عن الشخصية • وقد سبق أن ذكرنا شيئا عن هذا التوازن • ويمكن أن

---

حب المرأة ولا الى عشق النساء . وهذا ما أفسره بقولى أنهم كانوا نساء فى مرحلة سابقة : وفى استطاعتهم أن يلعبوا دور النساء ، كما أن أنوثتهم تجعلهم يعجزون عن الارتباط بالنساء ، وهم يفهمون خصائصهم أفضل من النساء أنفسهن ويعجبون بها ربما أكثر مما يرغبون فيها ، لكنهم لا يسيرون أبعد من ذلك » المرجع السابق .

(27) S. Kierkegaard : Either ... or Vol . I, p 76.

(28) S. Kierkegaard : «Either .. or» . vol. I, p. 76 .

(29) Ibid .

نقول ان الطور الذى يصفه كيركجـور الآن هو ما يسـميه فرويد Freud بالمرحلة الفمية ولها خاصيتان :

الأولى : أن الهو Id هى القوة المسيطرة على الشخصية فى هذه المرحلة ، فالطفل تسيطر عليه الرغبة ، أو مبدأ اللذة كما يقول فرويد • والطفل بطبيعته يسعى الى الحصول على أعظم قدر من اللذة والى تقليل الألم الى أدنى حد ممكن •

الثانية : أنه لا يكون هناك فى البداية تمايز بين الطفل وعالمه ، بل يظل الطفل مرتبطا ارتباطا وثيقا بما حوله • وليس هناك تفرقـة أساسية ، بالنسبة للجنين ، بين الكائن العضوى وبين الأم ، فالذات واللا ذات شىء واحد • لكن حتى بعد الميلاد ، فان عمليـة الانفصـال تسير تدريجيا وببطء • ويرى فرويد ، مثل كيركجور ، أن أول انفصال بين الهوية المباشرة للطفل وعالمه يكون نتيجة لاحباط الرغبة • لقـد كانت رغبات الجنين وهو فى بطن أمه تتشبع فى الحال ، فهنا نجد أن الرغبة وموضوعها لا ينفصلان غير أن مثل هذا الاشباع يتوقف بالميلاد ويقوم فاصل بين الرغبة وتحققها • ومن هذا « الزلزال » على حد تعبير كيركجور تبدأ عملية التفرد ، اذ تنفصل الرغبة عن موضوعهـا وتشتاق لاستعادة هذه الوحدة المفقدة • وهو يعبر عن الألم الناجم عن انفصال الرغبة بالصراخ والبكاء وضروب السخط الأخرى • ولا بد أن نشير الى أن الطفل لا يعى بعد ما يرغب فيه ، فهو لا يعرف ما اذا كان يريد ثدى أمه أو حليب الزجاجة • ويتطور هذا الوعى تدريجيا • فمن التيار الحسى المتدفق السابق الذى لا تمايز فيه ينبثق الموضوع الجزئى للرغبة • ويرزح الطفل فى هذه الفترة ، سواء عند فرويد أو كيركجور تحت نير قوى الهوى Id دون أن يكون قد تقدم بعد الى حالة الوعى الذاتى (٣٠) •

---

(30) Mark C. Taylor : Kierkegaard's Pseudonymous Authorship : A study of Time and the self. p. 141 .

## ٤ ــ الطور الثانى ــ بابابنو فى « الناى السحرى » :

الطور الثانى تمثله شخصية « بابابنو » Papageno فى أوبرا موتسارت الناى السحرى Magic Flute (٣١) وهنا نجد أيضا أنه من الضرورى أن نفرق بين الجوهرى والعرضى • وأن نفرق

---

(٣١) أوبرا غنائية من فصلين تقع احداثها فى مصر القديمة وهى تصور الامير تامينو Tamino وهو يحاول الافلات من حية ضخمة • لكنه يقع مغشيا عليه . وتدخل ثلاث سيدات كن ينتظرن ملكة الليل فيقتلن الحيــة ويغادرن المسرح . وبعد ان ستعيد الامير وعيه يجد امامه رجلا بملابس غريبة هو بابابنو Papageno وهو صياد طيور يغطى ملابسه بالريش كمــا تقتضى وظيفته • ويقدم له نفسه وهو يغنى • ويوهم الامير أنه هو الذى قتل الحية وخلصه منها . لكن السيدات الثلاث تعاقبنه على هذه الكذبة بأن تضع على فمه قفلا ثم تعرض على الامير صورة بامينا Pamina ابنة الملكة وسرعان ما يقع فى غرامها فتخبره السيدات أنها سجينة فى قصر « زوسر » ويصفنه بأنه شرير • فيصمم الامير على مساعدتها على الخلاص • عندئذ تقدمن له نايا سحريا يساعده فى تخليص الاميرة . كما تعطى«بابابنو» بعد أن تنزع عنه القفل مجموعة من الاجراس السحرية ليصاحب الامــير ويساعده وتخبرهما بان هناك ثلاث جنيات سوف تساعدهما على تبين معالم الطريق . لكن « بابابنو » ينفصل عن الامير ويذهب الى سجن الفتــاة ليخبرها أنه سوف يتم خلاصها على يد شخص يحبها فتؤكد له بدورها انه سيجد منها كل حب .

يقابل بابابنو فى مرحلة تالية عجوز شمطاء تخبره أنها حبيبة قلبه لكنه يتصور انها تمزح ! ويتنهد طويلا للحب • ذلك الحب الذى يحرك العالم كما يقولون ! عندئذ تعود العجوز الى الظهور من جديد • وتجعله يقسم ان يكون مخلصا لها صادقا معها ثم تكشف عن نفسها فاذا هى شابة صغيرة جميلة يكسو الريش ملابسها مثله ! غير أن كاهن معبد ايزيس يمنعه من لمسها . وبعد أن يصاب « بابابنو » باحباط يفكر فى الانتحار بشكل كوميدى • لكن الجنيات يشرن عليه بأن يجرب مجموعة الاجراس السحرية فيقرعها • واذا به يجد محبوبته الجميلة أخيرا . ولما كان « بابابنو » فى الاصل صياد طيور فقد كان يغرى الطيور بالعــــزف على صفارته متعددة الانغــــام Pan-pipes ولقد كتب موتسارت جزء رائعا فى الاوبرا يناسب العزف على هذه الآلة .

بين « بابابينو الأسطورى » من ناحية والشخصية التى تؤدى هــذا الدور نفسه على خشبة المسرح ، أعنى بين الشخصية كما يتصورها كيركجور فى هذا الطور من النمو وبين الدور المكتــوب فى الأوبرا والذى قد يتطلب بعض الاضافات الخارجية التى ملأتها بكثير من ألوان الهراء ! ولهذا السبب فان علينا ، فيما يقول كيركجور ، أن نجــرى سريعا فى أحداث الأوبرا كلها لكى نتبين شيئا هاما هو أن موضوعها يفشل فى تحقيق غرضه (٣٢) .

ها هنا تستيقظ الرغبة ــ فى هذا الطور الذى يشبه تماما حالة من يشعر أنه يفيق من نعاس أو أنه كان يحلم فى نفس اللحظة التى استيقظ فيها ، وهنا كذلك ينتهى الحلم . والدافع الذى يوقظ الرغبة هو هذه الرعشة أو الهزة التى تفصل الرغبة عن موضوعها بأن تتقــدم لها موضوعا . وتعبر هذه اللحظة عن كيف جدلى جديد لا بد أن نضعه فى أذهاننا باستمرار فعندما يوجد الموضوع ، فى هذه الحالة وحدها توجد الرغبة . وعندما تستيقظ الرغبة ، هنا فقط يظهر الموضوع . ومعنى ذلك أن الرغبة وموضوعها توأمان لا واحد منهما يولد ، ولو لجزء من لحظة ، قبل الآخر (٣٣) . لكن على الرغم من أنهما يولدان معا ، على هذا النحو وفى نفس اللحظة ، وبدون أى فاصل زمنى بينهمــا ، فان الاهتمام بهما لايظهر بسبب اتحادهما بل على العكس يظهر عند انفصالهما وتمايزهما . وهذه الحركة للحس الشهوانى ، هى الزلزال الذىيشطر الرغبة عن موضوعها على نحو لامتناه فى لحظة ما . وان كان سوف تظهر لحظة أخرى فى عملية السير تطالب برأب الصدع وتوحيد ما انفصل ــ اذ تكون نتيجة هذا الانفصــال أن تندفع الرغبة خارج سـكونها المادى وداخل ذاتها ، وبالتالى لا يعود الموضوع يقع تحت خصائص المادية الجوهرية بل يشتت نفسه فى أنحاء متعددة (٣٤) .

---

(32) S. Kierkgaard : Either .. or Vol. I, p. 77 .

(33) Ibid, p. 78 .

(34) Ibid .

وكما ترتبط حياة النبات بجذورها فى التربة الأرضية ، فكذلك كان الطور الأول المسحور بالشوق المادى يضرب بجذوره فى رغبة عارمة تمتد داخل الموضوع نفسه بغير تمايز ، ثم تستيقظ الرغبة ، فى هذا الطور الثانى ، والموضوع يطير ويتعدد فى تجلياته ، وينفصل الشوق عن التربة الأرضية ، ويبدأ فى التحليق ، اذ تحصل الزهرة على أجنحة تمكنها من الطيران والانتقال بسرعة من مكان الى مكان ، وتظل ترفرف دون أن ينال منها التعب . وهكذا تتجه الرغبة نحو موضوعها ، وهى تتحرك كذلك داخل ذاتها ، فترى القلب يدق بفرح وبصوت مسموع [٣٥] . وسرعان ما تتلاشى موضوعات الرغبة لتعاود الظهور من جديد . لكنها تترك متعة ولحظة اتصال ، قبل كل اختفاء ، مهما تكن قصيرة فهى جميلة خاطفة كومضة برق ناعمة كلمسة فراشة [٣٦] .

هذا وصف عام للرغبة وموضوعها فى هذا الطور الثانى الذى تبدأ فيه عملية التمايز ، ويرى كيركجور أن شخصية « بابابينو » فى أوبرا موتسارت « الناى السحرى » تمثل هذا الطور أدق تمثيل فالرغبة فى حالة بابابينو تميل الى الاستكشاف : « فالميل الى الاستكشاف هو نبضها ، وحياتها ونشاطها ، وهى أثناء هذا البحث الاستكشافى لا تقف عند موضوع محدد ، وانما تكتشف المتعدد على أمل أن تجد فيه الموضوع الذى تبحث عنه . وهكذا تكون الرغبة قد استيقظت لكنها لم تتكيف بعد بوصفها رغبة » [٣٧] .

ولو أننا تذكرنا أن هذه الأطوار جوانب نمو فى شخصية واحدة فسوف نتذكر باستمرار أن الرغبة موجودة باستمرار فى كل أطوارها

---

(35) Ibid. p. 79 .

(36) S. Kierkegaard : « Either .. or. » Vol. I, p. 79 .

(37) Ibid, p. 79 .

الثلاثة ، ومن ثم سوف يكون فى استطاعتنا أن نقول ان الرغبة فى الطور الأول تعرف بأنها « تحلم » ، وفى الطور الثانى بأنها « تستكشف» أو تبحث وتسعى • أما فى الطور الثالث والأخير فهى « ترغب » ، ومن هنا فان الرغبة فى هذا الطور الثانى الذى نتحدث عنه الآن ، تسعى وتبحث وتستكشف ، أعنى أنها ليست بعد الرغبة التى ترغب ، انها تبحث فقط عما يمكن أن ترغب فيه ولكنها لم ترغب فيه حتى الآن ولهذا قلنا فى تعبير دقيق انها « تستكشف » • واذا ما قارنا بين « بابابنو » فى أوبرا الناى السحرى و « دون جوان » ( الطور الثالث والأخير ) من هذه الزاوية ، لرأينا أن رحلات دون جوان هى أكبر من أن تكون مجرد رحـلات استكشـاف : ذلك لأنه لا يستمتع فقط بالمغامـرات والرحلات الاستكشافية ، وانما هو الفارس الذى يرغب فى الغـزو والفتح والانتصار على نحو ما قال قيصر وهو يصف انتصاره على « بومبى » فى موقعة فارسالوس ( عام ٤٨ ق٠م ) : لقـد جئت لأستكشف فرأيت ، وانتصرت ، فالاستكشاف والانتصار متحدان هنا فى هوية واحدة [٣٨] • والحق أن فى استطاعة المرء أن يقول ، بمعنى ما ، أنه فى غمرة الانتصارات ينسى الاستكشاف أو أنه يخلفه وراء ظهره ، ولهذا فقد كان « دون جوان » يترك عملية الاستكشاف هذه لتابعه وسكرتيره ليبوريللو Leporello الذى يحتفظ بقائمة تضم ضحايا الغزوات القادمة • لكنه يحتفظ بهذه القائمة بطريقة تختلف أتم الاختلاف عن الطريقة التى كان يمكن أن يحتفظ بها « بابابنو » بالكتب لو تخيلناه يفعل ذلك : بابابنو Papageno يختار وينتقى ، أما دون جوان Don Juan فهو يستمتع ، فى حين يقوم ليبوريللو Leporello بالفحص والمعاينة [٣٩] •

ويرى كيركجور أن خصائص هذا الطور ، كأى طور آخر ، يمكن

---

(38) S. Kierkegaard : « Either .. or, » Vol, I, p. 79 .
(39) Ibid .

أن نتمثلها بفكرنا ، لكن فى نفس اللحظة التى تكف فيها عن الوجود ، والسبب أنها « مباشرة » أكثر مما تستطيع الكلمات أن تمسك به • وتلك هى الحال مع « بابابنو » Papageno فهو يردد الأغنية نفسها ، ونفس اللحن ، وما أن ينتهى حتى يبدأ من جديد مرة أخرى : « قد يعترض معترض فيقول ان معنى ذلك أنه يستحيل التعبير عن شىء مباشر ، وهذا حق ، بمعنى ما ، وان كانت مباشرة الروح تجد لها تعبيرا مباشرا فى اللغة • أما المباشرة الحسية بما هى كذلك فوسيطها مختلف عن ذلك اتم الاختلاف»[٤٠] • ألا وهو الموسيقى •

واللحن الذى يشير اليه كيركجور هو الذى كان يعزفه بابابنو بصفة مستمرة « فهو ، كما نعرف يحمل قلبا جذلا خاليا من الهموم ومعه الناى • ولا شك أن كل اذن سمعته تأثرت به بطريقة غريبة كما أن المرء لا يتعب ولا يمل من سماعه مرة ومرة ، انه تعبير كامل عن حياة بابابنو التى هى بأسرها تغريد لا يتوقف فهو دائما سعيد مبتهج خال من الهموم ، وهو سعيد فى عمله كما هو سعيد فى غنائه »[٤١] •

وان كان كيركجور يعيب على أوبرا « الناى السحرى » أنهـا خرجت عن هدفها الأصلى وهو التعبير عن الرغبة التى بدأت فى الانفصال عن موضوعها وراحت تستكشف كثرة من الموضوعات وتتفحصها دون أن تحدد موضوعا معينا ـ أقول ان المسرحية انحرفت عن هـذه الغاية عندما اتجهت ، فى رأيه ، نحو غاية أخلاقية فوجهت الوعى نحو الحب المقيد ، أعنى الحب الذى يستهدف الزواج ، وتلك غلطة لأن الزواج غير الموسيقى • ان اللحن الذى كان « بابابنو » يعزفه على مزماره المتعدد النغمات هو الذى يحمل مغزى كبيرا بوصفه التعبير عن المباشر عن طريق الموسيقى[٤٢] •

---

(40) Ibid, p. 80 .
(41) S. Kierkegaard : « Either .. or, Vol. I, p. 81 .
(42) Ibid. p. 82 .

ذلك هو الطور الثانى من أطوار تطور الرغبة التى اتحدت مع موضوعها فى البداية ، ثم بدأت تنفصل هنا لكنها لم تتميز عن موضوعها بعد ، وهو ما سوف يحدث فى الطور الثالث والأخير الذى تعبر فيه شخصية « دون جوان » عن ثراء الأطوار الثلاثة كلها •

واذا كانت الأطوار تشير الى أطوار نمو الطفل فان ذلك لا يعنى بالقطع أن الشخص قد يظل طفلا بالفعل طوال حياته • وانما يعنى أن الشخص الناضج يمكن أن يكون سلوكه طفليا ، بحيث تسيطر السمات والخصائص التى تتسم بها حياة الطفل على حياة البالغ الناضج : اذا يمكن ، مثلا ، لحياة هذا الشخص البالغ أن يحكمها ، كلها ، البحث عن اللذة والسعى وراء المتعة ويمكن أن يعيش حياته كلها دون أن يبلغ مرحلة الوعى الكامل بفرديته الخاصة المتميزة • ودون جوان فى أوبرا موتسارت هو النمط المثالى لتلك الشخصية •

## ٥ — الطور الثالث — دون جيوفانى (٤٣) :

عندما شاهد كيركجور « الناى السحرى » كتب فى يومياته بتاريخ ٢٦ يناير عام ١٨٣٧ يقول : « الليلة سوف أشاهد النـاى

---

(٤٣) أوبرا من فصلين كتبها لورنتسو دابونتى Lorenzo da Ponte ومثلت لول مرة فى براغ عام ١٧٨٧ • ويطلق الالمان والفرنسيون والانجليز على هذه الاوبرا اسم « دون جوان » وهى تدور حول شخصية البطل الاسطورى — وهو شاب داعر يجعل هدفه الايقاع بالنساء فهو يغوى أولا سيدة من برجوس Burgos هى دونا الفيرا Donna Elvira ثم يهجرها • ويحاول بعد ذلك اغراء دونا آنا Donna Anna ( وهى مخطوبة لشخص آخر ) وهو ملثم بقناع ، وربما يكون قد نجح • لكنه عندما يخرج من منزلها يصادف ولدها العجوز الذى يصر على مبارزته ، لكن دون جوان يقتله ، وتكتشف الفتاة جثة والدها المقتول ، وان كانت لا تعرف القاتل وتجعل خطيبها يقسم لها بالانتقام من القاتل المجهول • ثم تظهر امرأة تغنى حبيبها الذى هجرها ، ويكتشف « دون جوان » أنها دونا الفيرا التى هجرها

السحرى لأول مرة » • ويبدو لى أن هذه الأوبرا ترتبط بعلاقة ، ذات مغزى بأوبرا موتسارت « دون جيوفانى » ، كما أنها تمدنى بهمزة الوصل بين هذه الأخيرة وبين دور الغلام فى أوبرا موتسارت زواج « فيجارو » (٤٤) • ثم كتب بعد ذلك بعامين بعد أن شاهد أوبرا دون جيوفانى ( فى ٢٠ يوليو عام ١٨٣٩ ) يقول : « أستطيع ، بطريقة ما ، أن أقول عن دون جيوفانى ما قالته له دونا اليفرا Donna Elivra أنت يا قاتل سعادتى ! فقد تملكتنى هذه الأوبرا بطريقة شيطانية ، حتى يدفعنى دون جوان كما دفع اليفرا خارج ليل الدير الهادىء»(٤٥).

---

هو نفسه فيهرب منها تاركا تابعه ليبوريللو Leorello لكى يخدعها ويلتقى « دون جوان » بعد ذلك فى احدى القرى بفلاحة هى تسرلينا zerlia وهى على وشك الزواج من مازيتو Masetto يقترب منها ويطلب من تابعه ليبوريللو أن يتخلص من مازيتو بحيث يبعده بطريقة ما حتى يخلو له الجو مع « تسرلنا » ، ولا يجد صعوبة فى أن يمارس سحره وجاذبيته الارستقراطية على تسرلينا الفلاحة الساذجة . « سوف تستريح يدك فى حضن يدى يا حبيبتى ! » ويوشك أن يصطحبها عندما تدخل دونا الفيرا وهى تغنى محذرة تسرلينا وتقودها بعيداً . لكنه سيحاول غوايتها مرة ثانية فيما بعد . وأخيرا تكتشف « دونا انا » أن الفارس الآثم الذى هاجمها ليلة أمس وقتل والدها هو نفسه « دون جوان » اذ تتعرف عليه من صوته . وفى النهاية تحسم الامور : تمثال يقتل « دون جوان » ويدحرجه امامه الى الجحيم والسنة اللهيب تعلو وتغنى جوقة غير مرئية • وتذهب « دونا الفيرا » الى الدير أما دونا آنا فان عليها أن تنتظر فترة الحداد على والدها قبل أن تتزوج من خطيبها . وتذهب تسرلينا ومازيتو الى منزلهما لتناول العشاء . أما ليبوريللو ، تابع دون جوان ، فيبدأ فى البحث عن سيد آخر .

(44) Qouted : Josiah Thompson : Kierkegaard p. 72, London Victan Gollancz LTD 1974 .

(45) S. Kierkegaard the Journals P. 76 Eng. Trans by A. Dru & Josah Thompson op. cit. p. 72 & Jean Wahl, Etudes Kierkegaardiennes, p. 10.

ويروى كيركجور أن هذه الأوبرا ككل تعبر تعبيرا كاملا عن الفكرة الجوهرية فى المرحلة الحسية المباشرة حيث تتطور الرغبة تطورا تاما وتتعرف على موضوعها . وليس ثمة ضرورة ، كما حدث فى الطورين السابقين ، لالتقاط بعض الأجزاء من الأوبرا فها هنا لا نجد ضرورة للفصل والتجزئة بل للتجميع ، ما دامت الأوبرا كلها هى تعبير جوهرى عن هذه الفكرة : « وها هنا ستكون الفرصة سانحة أمام القارىء إذا ما فهم هذا الطور الثالث فهما جيدا ، ليرى بنفسه السبب الذى جعلنى أقول عن الطورين السابقين أنهما لا يوجدان وجودا مستقلا ، وأنهما جوانب أحادية مجردة من هذا الطور الثالث ، فهما لحظتان فحسب فى شخص دون جوان (٤٦) .

فى الطور الأول كان هناك تناقض يكمن فى واقعة أن الرغبة لا تستطيع أن تنفصل عن موضوعها . صحيح أن هذا الموضوع كامن بداخلها فهى بمعنى ما تستحوذ عليه ، لكنها لا تستطيع أن تصل الى نقطة الرغبة ، لا تستطيع أن تضع نفسها كرغبة ، لأنها لكى تفعل ذلك فلا بد من وجود الموضوع الذى لم يظهر بعد .

أما فى الطور الثانى فان الموضوع يظهر متخذا صورة « المتعدد» يعنى موضوعات كثيرة بغير تحديد . لكن الرغبة تريد موضوعا معينا محددا ، ولهذا فهى تبحث عن موضوعها وسط هذا التعدد . ولهذا فاننا لو نظرنا اليها نظرة أكثر عمقا لوجدناها بغير موضوع ، ولوجدناها لم توضع بعد كرغبة على نحو صريح .

أما فى الطور الثالث فان الرغبة تتحدد على أنها رغبة بطريقة مطلقة ، اذ تظهر كذلك على نحو واضح وصريح من حيث الامتداد والكثافة معا وهى لذلك المركب المباشر للمرحلتين السابقتين .

---

(46) S. Kierkegaard : « Either.. or, » , Vol, p. 83 .

وبعبارة أخرى يحلل كيركجور فى الاطوار الثلاثة فكرة الرغبة مبينا الأوجه التى يمر بها :

١ — الطور الأول الرغبة متحدة مع موضوعها وهى ترغب فيه على نحو مثالى •

٢ — الطور الثانى تبدأ فى التمايز وترغب فى الموضوع الجزئى لكنها تجده فى أشكال متعددة •

٣ — الطور الثالث تجد الرغبة قد انفصلت تماما عن موضوعها •

وهى تجد موضوعها المطلق فى الجزئى وهى ترغب فيه على نحو مطلق ، وهى لهذا السبب مركب المرحلتين السابقتين • وها هنا نجد الرغبة فى صورتها الحقة ، كما نجد الغواية ، التى سنتحدث عنهـا فيما بعد ، فى صورة متعة شيطانية لا تقاوم •

ويلفت كيركجور نظرنا الى أمرن هامين :

الأول — أن علينا أن نلاحظ أننا لا نتحدث هنا عن رغبة فرد جزئى معين ، وانما نقوم بتحليل الرغبة بما هى كذلك as Such أعنى عن مبدأ الرغبة ، أو الرغبة من حيث هى مبدأ يتحدد من الناحية الروحية على أنه المبدأ الذى تستبعده الروح وتعمل على طرده

الثانى — ان هذه هى فكرة العبقرية الحسية الشـهوانية التى مثلتها على مدار التاريخ شخصية « دون جوان » كما تعبر عنها تعبيرا كاملا موسيقى موتسارت (٤٧) •

ويهتم كيركجور اهتماما شديدا بشخصية « دون جوان » حتى أنه يحاول أن يبحث عن جذورها التاريخية : « لا أحـد يعرف متى

---

(46) S. Kierkegaard : « Either.. or » , Vol. I p 85 .

(47) Ibid. p. 86 .

ظهرت هذه الفكرة لأول مرة ، كل ما نعرفه أنها تنتمى الى العالم المسيحى ، ومن خلال المسيحية ، تنتمى الى العصور الوسطى [٤٨] .
وهكذا يرد الفكرة وهو يتأمل طبيعة بنيتها الداخلية الى العصور الوسطى التى كانت تجسد الأفكار فى شخصيات عينية ، ومن هنا ظهر الفارس ، والاسكولائى ، واللاهوتى .. الخ . لكن العصور الوسطى كانت تضع الى جانب الفرد الذى يمثل الفكرة ويجسدها شخصا آخر يرتبط معه بعلاقة هى أقرب الى العلاقة الهزلية . ذلك لأن الحياة الواقعية كانت أعظم من أن تتجسد فى شخص واحد ، ومن هنا كنت تجد كتعويض « لعدم التناسب » الذى تعرضه عملية التمثيل هذه شخصا أحمق الى جانب الملك هو « مهرج البلاط » والى جانب فاوست Faust تجد فاجنر Wagner ، والى جانب دون كشوت تجد تابعه سانشو بانتسا Sancho Panzo والى جانب « دون جوان » تجد شخصية ليبوريالو Leoprello الخ [٤٩] .

فكرة دون جوان تنتمى ، اذن ، فيما يقول كيركجور الى العصور الوسطى لما أدخلته المسيحية من صراع بين الروح والجسد ، ولهذا لم تظهر هذه الشخصية الا فى مجتمع مسيحى تشيع فيه هذه الثنائية التى تغلبت على عقلية العصور الوسطى[٤٩] . ومن هنا كان « دون جوان » تجسيدا للجسد ، انه يظهر فى تلك العصور ليجعل التناقض حادا بين الحس والروح وهو يدفع بالتناقض الى نهايته : فهو فارس الحس الشهوانى الذى يعارض كل ما هو روحى وتزداد حدة التعارض

---

(48) S. Kierkegaard : « Either .. or, » Vol, I, p. 86 .

(٤٩) لست أعتقد أن الفكرة قاصرة على ديانة بعينها لكن المقصود أنه عندما تكون هناك قيمة ثنائية بين العالم أو المادة من ناحية ، والروح من ناحية أخرى ، فانه قد تميل الكفة لصالح جانب دون آخر ، والامر يرتد فى النهاية الى تركيب الانسان من جانب متناه أو جسد أو وقائعية ثم لامتناه أو روح وامكان — وقد يغرق الانسان فى واحد منهما دون الاخر .

والصراع الى أن ينتهى بأن يقتل هذا الجانب الحس الشهوانى الجانب الروحى ويقضى عليه تماما . أى أن حياة اللذات الشهوانية لم تتخذ سورتها البارزة الا عند انفصال الروح عن المادة عندئذ تصبح الروح عائقا للجسد ويصبح على « دون جوان » أن يقطع كل صلة بحيـاة الروح (٥٠).

الجانب الحسى الشهوانى يستيقظ الآن تماما بكل ما لديه من ثراء وقوة ، وبكل ما لديه من حماس ومتعة . وهو مثل ناسك الطبيعة الذى يهوى الصدى : قليل الكلام — لايبدأ الحديث قط مع شخص آخر ، ولا يتحدث الا اذا سأله سائل ، ويجد لذته ورضاه الكاملين فى بوق الفرسان عند الصيد ، وفى أغانيهم عن الحب ، وفى نباح كـــلاب الصيد ، وصهيل الخيول حتى أنه لا يمل أبدا من تكرارها مرة ومرة ، ثم يقولها أخيرا لنفسه حتى لا ينساها . وهـــكذا يصبح الماموث Mammoth ذلك الحيوان الهائل هو موجه الصوت فى عالم الحس الشهوانى ، فى الوقت الذى يهجر فيه ما هو روحى هذا العالم (٥١) .

لقد تحدثت العصور الوسطى ، فيما يقول كير كجور ، عن جبل لا وجود له على الخريطة اسمه جبل فينوس Venus حيث اتخذ الحس الشـــهوانى لنفسه مقرا ومسكنا يستمتع فيـــه بلذته البرية المسعورة ، ويشكل دولة ومملكة خاصة . وهى مملكة لا مكان فيهـا للغة ، ولا للفكر المتروى الهادىء ، ولا لأمور التأمل ، والصوت السائد فيها هو صوت الانفعال الطاغى ولعبة الشـــهوات ، وصياح السـكر والعربدة ، فالجبل لا يوجد الا من أجل اللذة والمتعة فى صخب أبدى وأول مولود فى هذه المملكة هو « دون جوان » (٥٢) . أما القـــول

(50) S. Kierkegaard : « Either or; » Vol. I, p. 87 .

(51) Ibid, p. 88 .

(52) S. Kierkegaard : « Either .. or, » Vol I. p. 88 .

بأنها مملكة الخطيئة فذلك أمر لم يتأكد بعد ، فنحن نحصر أنفسنا الآن في اللحظة التى تظهر فيها هذه المملكة فى مباشرتها الحسية • وهى لن يحكم عليها بأنها مملكة الخطيئة الا بعد أن يظهر الفكر فيما بعد ويقتحم هذه المملكة عندئذ سوف يذبح « دون جوان » ، وسوف تخرس الموسيقى ، ولا يجد المرء أمامه سوى التحدى اليائس الذى يحتج فى ضعف ، لكنك لن تجد اتساقا ولا حتى فى الأصوات • دون جوان هو التعبير الشيطانى عن الحس والنزعة الحسية ، فى حين أن فاوست هو التعبيرعنها على نحو عقلى• وهاتان الفكرتان ترتبط الواحدة منهمابالأخرى بعلاقة جوهرية أساسية فبينهما أشـياء مشتركة كثيرة • كما كانت الفكرتان موضوع اهتمام العصور الوسطى · «دون جوان» و «فاوست» هما مردة العصور الوسطى فهما اثنان من التيتان Titans من أسرة الجبـابرة التى حكمت العالم قبـل آلهة الأولمب وهما فى غطرستهما المتعجرفة لا يختلفان عن تلك المخلوقات القديمة الا فى أن كلا منهما منعزل عن الآخر دون أن يشكلا اتحادا للقوى ، بل كل منهما يركز جميع قوته فى شخص فرد واحد (٥٣) •

لم يتصور العالم الحسية الشهوانية ، كمبدأ ، على هذا النحو قبل « دون جوان » ولهذا السبب فان الشهوة هنا ترتبط بتعريف آخر هـو الغـواية Seduction رغم أن دون جوان يختلف اختلافا أساسيا عن « المغوى » الذى سنتحدث عنه فيما بعد ، المغوى المتأمل المتروى الذى يلقى شباكه حول فتاة بعينها ، دون جوان مغوى « نعم لكنه يغوى أى فتاة وكل فتاة وفى أى وقت ، ربما مصادفة ، ثم يبدأ فى الحب من جديد ، يحب فتاة ويسعى وراء أخرى • وحب دون جوان ليس حبا عقليا ، وانما هو حب حسى ، وليس حبـا شريفا ينزع الى البطولة ، وانما هو حب يتميز بالخديعة ، ونكث العهد وانكار الصداقة ، الحب الحسى بجوهره ليس فيه اخلاص ، فهو لا يحب فتاة واحـدة

(53) Ibid, p. 89 .

بعينها بل الكل أعنى أنه يغوى الجميع ، وهو يختصر الطريق ، فيشق أقربها الى النصر وليس لديه وقت ، أنه يحب فى لحظة وينتهى كل شىء فى لحظة ، فرؤية الفتاة وحبها يمثلان عنـــده شيئا واحدا ، ويتكرر الموضوع نفسه بشكل لا نهاية له ، وهو لا يخفق أبدا فى محاولاته ، للقوة الشيطانية الكامنة فيه ، فالحب الجنسى يجمـــع كل شىء معا ، والجوهرى عنده هو المرأة بصفة عامة أو بدقة أكثر هـــو الأنوثة فى المرأة ، ولا يغوى الا بقوة شهوته ، ومع ذلك فهو حب فقير انه يحيا فى اللحظة ويموت فيها ، ولهذا لا نجد زمانا للحب الجنسى ، ولا لحياة دون جوان فهى مجموعة من اللحظات المتكررة بغير اتصال . الحب الجنسى يختفى فى الزمان ، والوسيط الذى يناسب التعبير عنه بدقة هو الموسيقى لأن الموسيقى تنجز ذلك على نحو رائع ما دامت هى أكثر تجريدا من اللغة ، وبالتالى فهى لا تعبر عن الفرد بل عن الكل فى عموميته ، وان كانت لا تعبر عن الكلى أو العام فى الفكر المجرد ، وانما فى العينى المباشر (٥٤) .

هنا لا نسمع « دون جوان » كفرد جزئى معين ، ولا كلامه ولكنا نسمع صوتا هو صوت الشهوة الحسية . ونحن نسمعه من خـــلال اشتياقه العارم الى الانثى ، وبهـــذه الطريقة وحدها يصبح « دون جوان » لحنا غنائيا ينتهى باستمرار ، ويبدأ باستمرار من جديد ومن البداية ذاتها ، لأن حياته مجموعة من لحظات منفصلة لا ترابط بينها ، وحياته بوصفها لحظة هى مجموعة من اللحظات ، وبوصفها مجموعة من اللحظات هى لحظة (٥٥) .

ويكمن « دون جوان » فى هذه العمومية ، أو فى هذا التحليق والتأرجح بين كونه فردا معينا وكونه قوة طبيعية ، وما أن يصبح

---

(54) S. Kierkegaard : « Either .. or » Vol . I. p. 94.

(55) S. Kierkegaard : « Either .. or ; » Vol , I p. 95 .

فردا ، حتى يكتسب الحس الجمالى مقولات أخرى • ومن هنا كان مماله مغزى أن تصور تسرلينا Zerlina فى المسرحية على أنها فتاة قروية ساذجة بسيطة وعادية تماما لأن « دون جوان » تستهويه الأنثى فى كل امرأة جميلة كانت أو قبيحة • وهذا ما فطن اليه موتسارت عندما اختار لدور « تسرلينا » ، فتاة لا يميزها عن أى فتاة أخرى جمال ولا ذكاء • ولو قلنا ان تسرلينا كانت فتاة غير عادية كما يقول المنافقون من النقاد فسوف نسىء فهم موتسارت تماما لأن دون جوان رجل حسى ، والقول بأن حبه حب عقلى يجعل المسرحية تقع فى خطأ فادح عندما ينجذب البطل الى غواية فتاة عادية قروية بسيطة لأن الاختلافات الجمالية عند النساء لا تعنى شيئا عند دون جوان ولو تخيلنا « دون جوان » متحدثا الى هؤلاء النقاد فلا بد أن يقول لهم •

« لقد أخطأتم أيها السادة ! فأنا لست زوجا يبحث عن فتاة متميزة أو غير عادية لانهبه سعادة زوجية ، وانما كل فتاة تملك ما يجعلنى سعيدا ، ولهذا السبب فانا أسعى اليهن جميعا ! » (٥٦) • ومن هنا نستطيع أن نفهم مغزى العبارة التى اقتبسناها فيما سبق : « قبل الغوانى وهن فى سن الستين ، وبمتعة لا تقدر أضافهن الى قائمته »• بل حتى اذا ما كانت ترتدى تنورة فحسب ، فأنت تعرف جيدا ماذا ستفعل ! فكل فتاة عند « دون جوان » هى فتاة عادية موضوع حبه اليومى وشاغله اليومى أيضا : تسرلينا شابة حسنة المنظر ظريفة وهى امرأة تشترك فى خاصية الأنثى مع مئات غيرها ، وهذه الخاصية المشترك هى التى يرغب فيها دون جوان على وجه التحديد ، ولو كان يرغب فى شىء آخر ما استطاعت الموسيقى أن تعبر عنه بل لاحتاج الى وسيط آخر مثل اللغة أعنى الكلام والحوار »(٥٧) •

---

(56) S. Kierkegaard : « Either .. or ; » Vol , I p. 95 .

(57) Ibid .

لا بد أن نفرق هنا بوضوح بين شخصية « دون جوان » التى هى الطور الثالث فى نمو المرحلة الحسية المباشرة وبين يوحنا المغوى • صحيح أن دون جوان مغوى ، بمعنى ما ، اذ تتخذ فيه الشهوة شكل الغواية وموضوع رغبته هو الحس ، والحس وحده • لكن الغواية هنا تعبر عنها الموسيقى وحدها ، واذا كان الحس فى العالم القديم قد وجد تعبيره فى السكوت والصمت التام فى الفنون التشكيلية فان الحس قد انفجر فى العالم المسيحى بكل عاطفته الجياشة وانفعالاته الطاغية • ومن ناحية أخرى ينبغى علينا عندما نطلق كلمة « المغوى » على دون جوان أن نعرف أنها لا تندرج تحت أية مقولة اخلاقية ، ومن ناحية أخرى فهو ليس محتالا • أما « يوحنا المغوى » فهو شخصية مختلفة تماما لأن الغواية عنده تحتاج الى قدر معين من التفكير أو الوعى وعندئذ نبدأ فى الحديث عن الدهاء والمكر وطرح الشباك ورسم الخطط [٥٨] • وهذا وعى لا وجود له عند « دون جوان » وبهذا المعنى ربما كان من الأفضل أن تقول عنه أنه لا يغوى ولكنه يرغب وان كانت رغبته تعمل على نحو فيه غواية والى هذا الحد فهو مغوى أيضا !

ان « دون جوان » يستمتع باشباع الرغبة ، وما أن يتحقق له هذا الاشباع حتى يبحث عن موضوع آخر ، ثم يبحث عن موضوع ثالث وهكذا بغير حد ! انه يرغب ، ويرغب على نحو مستمر ، ويستمتع دوما باشباع الرغبة ، واذا كان لديه شىء من الخداع فهو ليس مقصورا أو قل أنه لا يفكر فيه مقدما ، اذ ليس لديه الوقت الذى يضع فيه خططه • أما المغوى الحقيقى فلديه مثل هذا الوقت ، انه يملك قوة لا توجد عند دون جوان وهى قوة الفصاحة والبيان ، ومن ثم تكف الموسيقى عن تأدية دورها وتظهر مادة مختلفة تماما للاهتمام الجمالى [٥٩] •

(58) S. Kierkegaard : « Either .. or ; » Vol , I p. 97 .

(59) S. Kierkegaard : « Either .. or ; » Vol , I p. 98 .

« دون جوان » تذبل أمامه الاختلافات بين النساء وتختفى جميع الفروق الفردية والاهتمامات المتناهية الصغيرة اذا ما قورنت بالأمر الرئيسى : وهى أن تكون الشخصية الموجودة أمامه : امرأة • انه يجدد شباب المرأة العجوز ويردها الى امرأة فى مقتبل العمر جميلة ممثلة للانثى وهو كذلك يسرع فى انضاج الطفلة : فكل شىء اسمه امرأة هو فريسته (٦٠) •

لكن ينبغى علينا ، من ناحية أخرى ، ألا نظن أن هذه الحسية عمياء فهو بالغريزة يعرف كيف يفرز النساء وكيف يختار امرأة وكيف يجعلها مثالية • ولو عدنا بالذاكرة الى الغلام شربينو Cherubino « فى زواج فيجارو » أعنى فى الطور الأول من المرحلة الحسية المباشرة لوجدنا الغلام يبرق كالطائر ، ويتحدى ويهرب من النافذة ، ويؤثر فى سوزانا وصيفة الكونتيسة تأثيرا قويا حتى تقع مغشيا عليها وعندما تفيق تصيح : « انظروا اليه كيف يجرى ! ألا يقوم بجولات ظافرة ومنتصرة بين الفتيات! » وهذا قول سليم فلم تكن القفزة الجريئة وحدها هى سبب اغمائها بل هو بالأحرى الفعل الذى شملها وأحاطها (٦١) •

والغلام هو « دون جوان » المستقبل ، على ألا يفهم ذلك فهما سطحيا : أى أنه عندما يكبر سوف يصبح « دون جوان » • ان « دون جوان » لا يسلك على هذا النحو • لكنه يجعل الفتاة سعيدة أو تعيسة بطريقة فيها قدر من الحكمة • غير أن قوته فى الخداع ( ان صح وكان مخادعا ) تكمن فى عبقرية الحسية الشهوانية التى يجسدها • وان كانت تنقصه النظرة المتعمقة الثاقبة فحياته فوارة كالنبيذ الذى يؤثره وهو منتصر ظافر دائما ، انه لا يحتاج الى أى اعداد أو ترتيب أو خطة أو زمن • لأنه مستعد دوما وجاهز باستمرار — الطاقة كامنة ، والرغبة

---

(60) Ibid, p. 99 .

(61) S. Kierkegaard : « Either » .. or; » Vol . I. p. 99 .

موجودة وهو لا يكون فى وضعه الطبيعى الا فى حالة رغبة : أنه يجلس محتفلا مرحا مستمتعا كاله يلوح بكأسه عاليا ثم يقف مستعدا للهجوم واذا ما أيقظه لوببوريللو فى منتصف الليل يهم سريعا وهو على يقين من انتصاره ، والغريب أنك لا تستطيع أن تعرف سر قوته الحقيقية التى يسحر بها الفتيات ، ولا أحد يستطيع التعبير عنها ، الموسيقى وحدها هى التى تستطيع أن تصورها وأن تعبر عنها ولا نجد وصفا لها أفضل من قولنا : انها الحياة المفعمة بالحيوية والمرح [٦٢] .

### ٦ ـ خاتمـــة :

تلك كانت الملامح الأساسية للمرحلة الحسية المباشرة على نحو ما يصورها « دون جوان » وكما عبرت عنها أوبرا موتسارت أروع تعبير فى رأى كيركجور ، وهو النمط المثالى للشخصية التى تحكم حياتها اشباع اللذات الحسية ولهذا أطلق عليه كيركجور اســم « عبقرية الشهوة الحسية » . فدون جوان فى الواقع ليس فردا لكنه تعبير مثالى عن القوة الحسية [٦٣] . فنحن لا نسمع دون جوان كفرد جــزئى ولا كلامه بل صوته وهو صوت الحسية . ونحن نسمعه من خــلال عشقه للنساء وبهذه الطريقة وحدها يستطيع « دون جوان » أن يصبح لحنا غنائيا ينتهى باستمرار ليبدأ باستمرار [٦٣] .

ولا شك أن دون جوان ، وأولئك الذين يعيشون طبقا للمبادىء التى يعبر عنها موتسارت بألحانه الموسيقية فى الأوبرا يظهرون كأفراد جزئيين . لكن كيركجور يعتقد أنه من الخطأ أن يقول عن هؤلاء الأفراد أنهم ذوات لأنهم ليس لديهم الوعى الذاتى الواضح الذى يجعلهم قادرين على اتخاذ قرارات محددة ، فهم ليسوا تحديدات ذاتية بل تجسيدات للقوة التى تحددهم تحديدا كاملا . ولهذا يقول كيركجور عن

---

(62) S. Kierkegaard : « Either .. or, » Vol. I, p. 100 .
(63) Ibid, p. 95 .

دون جوان : « اننى لو رأيته أو تخيلته فردا جزئيا أو سمعته يتكلم ، اذن لأصبح من السخف بالنسبة لى أن أتخيل أنه أغوى ١٠٠٣ر١ من النساء • لأنه ما أن تتقول عنه أنه فرد جزئى معين حتى يصبح للنغمة وقع مختلف تماما • لكن اذا ما فسرناه بالموسيقى فلن يكون لدينا فى هذه الحالة فرد جزئى بل تكون أمامنا قوة الطبيعة ، يكون أمامنا الشيطانى الذى لا يسأم من الغواية ولا ينتهى من الاغراء الا بقدر ما تسأم الريح أن تهب ، أو أن يكف البحر عن تلاطم أمواجه أو أن تتوقف الشلالات عن الانحدار من أعالى الجبال (٦٤) •

وعندما نفهم دون جوان بوصفه « قوة الطبيعة » فان المرء يستطيع أن يفهم ارتباطه بالنساء فهو يتميز عن « يوحنا المغوى » بأنه لا يضع خططا لأنه يحتاج الى فكر وهو ما يفتقر اليه ، لذلك فان « دون جوان » يأسر النساء بالقوة الطبيعية التى يجسدها • ومن ثم فان دون جوان » عند كيركجور هو عرض مثالى للشخص الذى يعيش حياته كلها داخل مقولات تنتشر خلال الطور الأول لتطور الذات وأعنى بها اللذة والألم • فلم يظهر بعد لا الوعى الذاتى ، ولا التحديد الذاتى ، الذى يعبر عن القرار الحر • وعلى الرغم من أن الرغبة قد تميزت عن موضوعها فان الذات تبقى فى حالة عدم تمايز ، تبقى انعكاسا أو تجسيدا للحسية التى هى القوة الطبيعية • والحياة بأكملها تعاش داخل الضرورى أو المكون الفعلى للذات (٦٥) •

ولم يكن اختيار كيركجور « لدون جوان » فى أوبرا موتسارت لتجسيد المباشرة عبثا ، فهو يعتقد أن الوسيط الوحيد المناسب الذى يمكن أن يعبر تعبيرا مقنعا عن الحسية المباشرة هو الموسيقى • وتعتمد هذه النظرة على نظرته الهيجلية أساسا ، عن الحسية والتى ترى أن

(64) S. Kierkegaard : « Either .. or, » Vol, p. 91 .

(65) Mark C. Taylor : Kierkegaard , p. 145 .

لكل وسيط فكرة جزئية واحدة يعبر عنها تعبيرا كاملا • ولما كانت الموسيقى هى الوسيط الذى يزول منه التفكير ، فانها تجسد على نحو مثالى فكرة العبقرية الحسية الشهوانية • وفضلا عن ذلك فان الموسيقى تعبر عن الحركة فهى تعبر عن سحر التتالى [٦٦] • الذى يتحرك فيه « دون جوان » فجأة من مغامرة حسية الى مغامرة أخرى دون أن يكون هناك اتصال لا داخل ذاته ولا داخل الخبرات المختلفة التى هو جزء منها [٦٧] •

لعلنا نلاحظ الآن أن المرحلة الحسية المباشرة تركز على جانب واحد من جوانب تكوين الذات وهو جانب المتناهى أو عامل الجسد والحس ، ولما كانت الذات مركب من المتناهى واللامتناهى من النفس والجسد •• الخ ( قارن الفصل الثانى ) ، ترتب على ذلك أن الذات تظهر فى هذه المرحلة ولا يظهر معها الوعى ومن ثم يغيب القرار فليس هناك الذات التى يمكن أن تقوم باتخاذ مثل هذا القرار • وهذا الاضطراب فى عوامل تكوين الذات هو الذى يجعلها تقع فى المرض على نحو ما سنبين فى فصل قادم •

يلح علينا سؤال هام قبل أن نغادر هذا الفصل هو : هل هذه المرحلة الحسية المباشرة التى وصفها كيركجور تعبر عن نمط من الشخصية موجود الآن ؟ قد يسرع بعض القراء فى نفى هذا الاتهام « البشع » فليس منا من يوصف بأنه « دون جوان » ، وليس بيننا من يقال عنه أنه زير نساء • • الخ • ومن ثم فلا علاقة لنا بهذه المرحلة ، لا سيما وأن كيركجور نفسه يقول أنها ظهرت فى المجتمع المسيحى ! !

---

(٦٦) التتالى تتابع الاشياء فى الزمان أو المكان مع تميز بعضها عن بعض « المعجم الفلسفى » ص ٣٨ مجمع اللغة العربية بالقاهرة عام ١٩٧٩ •

(67) Ibid, p. 144 .

الحق أن نمط الشخصية هنا لا يقتصر على الغواية النسائية وأن كانت شخصية « دون جوان » أعظم تجسيد لها ، بل المسألة تتعلق بالشخصية التى يطغى عليها الحس ويشملها الجانب الطبيعى ، وها هنا نجد أن الشخصية العربية ما زالت داخلة فى هذه المرحلة لأنها غارقة حتى الأذنين فى الحس والطبيعة والمادة .. الخ فاذا استثنيت القلة القليلة لوجدت الغالبية العظمى لا يهمها الا الاشباع المادى من مأكل وملبس واشباع جنسى . ولست أعتقد أن هناك من يفضل شراء كتاب أو لوحة فنية أو زهرة .. الخ على « وجبة دسمة » أو شراب ممتع أو تدخين أو امرأة .. الخ .

قد يعترض معترض بأن لدينا الكثير من القيم الأخلاقية والمثل العليا التى تجعلنا ننتقل من هذه المرحلة الحسية الى المرحلة الأخلاقية عند كيركجور . وفى ظنى أن الأخلاق عندنا ما زالت خارجية أعنى أنها صادرة عن الزام خارجى هو المجتمع أو العقاب الدينى .. الخ . أى أن « الالزام الباطنى الداخلى » الذى هو الأساس الحقيقى للاخلاق مفقود عندنا ، واذا كانت الشخصية مفقودة أصلا فكيف يمكن لك أن تسأل عن القيم الأخلاقية ؟ وهل تعد طاعة العبيد قيمة أخلاقية ؟ ! اذا ضاعت الشخصية ضاع معها كل شىء آخر !

ننتقل الآن الى فكرة أخرى عند كيركجور — وربما ألقت الضوء أيضا على ما نود ابرازه فى هذه الخاتمة — فتحليل كيركجور للمرحلة الحسية المباشرة لا تستوعبه دراسة شخصية « دون جوان وحدها » فالحق ان هذا التحليل أعمق بكثير من هذه الشخصية . فهناك نمط آخر وهام من الشخصية يدخل فى هذه المقولة العامة وهو ما يسميه « بانسان الحشد Crowd- Man » . والمقصود به كل انسان يعيش حياته وسط الجماهير دون أن يصبح على وعى كامل بفرديته الخاصة بوصفها شيئا متميزا عن البيئة الطبيعية والاجتماعية التى هو جزء منها .

ولا شك أن « انسان الحشد » يمثل نمطا مختلفا أتم الاختلاف عن شخصية « دون جوان » وهو فى الواقع عرض للمواطن العادى الذى ولد فى أسرة معينة وفى ظروف معينة ويعيش حياته وفقا لقواعد يتبعها باتقان دون أن يناقشها فقد وضعها المجتمع وحتم عليه اتباعها وبذلك يصير مواطنا برجوازيا محترما [٦٨] • بل هو أيضا المواطن صاحب التدين التقليدى الذى نشأ فوجد ضروبا من القواعد الدينية سار عليها فكان شخصا مباشرا فى عبادته ، وفى صلاته وفى ممارسته لطقوسه الدينية • كتب كيركجور فى يومياته فى ٧ فبراير ١٨٤٦ يقول: « يعتقد الشخص المباشر أنه عندما يصلى فان الأمر الهام الذى ينبغى أن يركز عليه هو أن الله سوف يستمع الى ما يصلى من أجله • مع أن الصواب هو العكس تماما : فالعلاقة الحقة التى تتم فى الصلاة لا تكون عندما يستمع الله الى من يصلى من أجله ، بل عندما يواصل الشخص الذى يصلى صلاته حتى يصبح هو الذى يسمع ما يريده الله منه • ومن ثم فان الشخص المباشر يستخدم كلمات كثيرة ، ويطلب فى صلاته مطالب كثيرة ، مع أن من يصلى حقيقة يصغى فقط ولا يطلب شيئا »[٦٩]•

هناك سمة واحدة مشتركة بين « دون جوان » و « انسان الحشد » هى غياب القرار أو ضياع الذات التى يمكن أن تتخذ قرارا ـ لقد كان هيجل يرد ما وجده من مساوىء فى المجتمعات الشرقية القديمة كلها الى « انعدام الشخصية » ، أو ما يسميه « بالذاتية الفردية » فليس لدى الفرد فى هذه المجتمعات شعور بذاته أو احساس بفرديته ، ومن هنا كان الاحساس بالحرية والارادة والمسئولية مطموسا• وفى مثل هذه الحالة لا يمكن أن تكون هناك أخلاق حقيقية ، لأن الفعل

---

(68) Richard Schard Schacht : Hegel and After p. 137 - 8 University of Pitts burgh press .

(69) S. Kierkegaard : The Journals p. 97 Fontana .

الأخلاقى ليس هو ما يتفق مع مبادىء الأخلاق فحسب بل ما ينبع من داخل الفرد واحساسه بالواجب كما يقول كانط Kant (٧٠) .

يقول كيركجور معبرا عن نفس الفكرة الهيجلية :

« فى العالم المسيحى كذلك رجل مسيحى يذهب الى الكنيسة كل يوم أحد يسمع القسيس ويفهم ما يقول . . نعم يفهم كل منهما الآخر — ويموت فيقدمه القسيس الى العالم الآخر ، الى الأبدية لقاء عشرة دولارات .. لكنه يموت بلا ذات ، فلا ذات له ، فهو لم يصبح ذاتا قط . . » (٧١) مثل هذا السلوك الآلى سواء كان دينيا أو اخلاقيا لا يعبر عن تدين عميق أو أخلاق حقة لأنه ليس نابعا من الداخل ، من ذات المرء العميقة ، ليس صادرا عن قرار حر أو ارادة واعية بل هو تحديد للذات عن طريق القوى الخارجية ( الاجتماعية والطبيعية .. الخ ) وذلك فى رأيه هو موت الذات (٧٢) .

ويمكن أن نشرح الفكرة نفسها بطريقة أخرى فنقول ان دون جوان » وانسان الحشد يتشابهان من حيث أنهما معا يسودهما ويسيطر عليهما الواقع الفعلى أو الجانب الضرورى فى تكوين الذات — عند دون جوان تسيطر عليه الدوافع الطبيعية المعطاة ، وعند انسان — الحشد تسيطر عليه العوامل الخارجية المستمرة والقوى الغريبة عن الذات لا سيما العالم الاجتماعى . فعند دون جوان وكذلك انسان الحشد « لا وجود لقرار واع لذاته » ، « الرجل المباشر لا يعرف ذاته، انه يعرف نفسه فقط عن طريق ملابسه ، وهو يعرف كذلك ان له ذاتا

---

(٧٠) راجع ذلك كله بالتفصيل فى الدراسة التى كتبناها لترجمتنا العربية للجزء الثانى من فلسفة التاريخ عند هيجل « العالم الشرقى » وقارن أيضا ظاهريات الروح لهيجل ص ٣٧٩ من ترجمة بيلى الانجليزية .

(71) S. Kierkegaard : « Sickness Unto Death » , p. 186 .

(72) Mark c. Toylor : Kierkegaard p. 146 - 147 .

فقط من الأمور الخارجية ( وتلك مسألة تبعث على ضحك لا حد له ! ) وهذا خلط يندر أن تجد له مثيلا ! لأن الذات هى على وجه الدقة ، ما يختلف عن الأمور الخارجية على نحو لا نهاية له »(٧٣) • وعلى الرغم من أن « دون جوان » أو « انسان الحشد » أو انسان العادات والتقاليد •• الخ يبدو وكأنه يعمل بحرية وتأمل وتفكير فان الصحيح أن العالم من حوله هو الذى يحكمه ويسيره ليس ثمة نتيجة لمثل هذه الحياة سوى « ضياع الذات » (٧٤) ، أو ما نسميه بانعدام الشخصية !

* * *

(73) S. Kierkegaard : Sickness Unto Death, p. 187 .

(74) Mark C. Taylor : kierklgaard p. 149 .

# الفصل الثاني

## المرحلة الجمالية التأملية

« يمكن للانسان أن يفقد ذاته فى التأمل الخيالى لكن ذلك لا يحدث ضجة كبيرة ٠٠ اذ الغريب أن ضياع الذات ليس من بين الأشــياء التي تثير ضــجة كبيرة ! فالذات هى الشيء الذى لا يعيره الناس أدنى اهتمام ٠ مع أنهم ينتبهون ، بغير شك اذا ما فقد المرء ساقه ، أو ذراعه ، أو زوجته أو خمسة دولارات ٠ ٠ أما اذا فقد ذاته فتلك مسألة تمر فى غاية الهدوء ٠ ٠ ٠

س٠كيركجور : « المرض حتى الموت »

## أولا ــ تمهيــــد :

كانت الأطوار الثلاثة التي تحدثنا عنها فى المرحلة الحسية المباشرة مجرد لحظات لا تقوم بذاتها وليس لها وجود مستقل ، بل هى تكتمل فى الطور الثالث الذى مثله « دون جوان » أو الرجل الجمالى الأول أو رجل الجمال ، كما يسميه كيركجور ، وهو رجل حسى يستمتع باللحظة القائمة وينغمس فيها دون احساس بالزمان • ومن هنا قال عنه جان فان « ان علاقته بالزمان سيئة بل زائفة »[1] • كما كانت هذه الأطوار الثلاثة ايضا تعبير عن تطور الرغبة : تبدأ من الرغبة المتحدة مع موضوعها فى البداية ، ثم تسير الى الرغبة المتمايزة عن موضوعها دون تحديد له فهو يغيب فى كثرة من الموضوعات ، وتنتهى بالرغبة التى تحدد موضوعا جزئيا عينيا تسعى اليه • وهكذا تتحقق الشروط الضرورية ، للرغبة وتظهر واضحة متميزة عن موضوعها •

وفى استطاعة المرء أن يفهم هذه المرحلة من تطور الذات على أنها المرحلة التي يصبح فيها الطفل واعيا بموضوع محدد للرغبة فهو الآن يريد ثدى أمه أو يريد زجاجة الحليب •• الخ[2] •

وهناك ملاحظتان هامتان لا بد من الالتفات اليهما :

**الأولى :**

أن الوعى لايتطور على الاطلاق فى أى من هذه الأطوار الثلاثة التي تمر بها الحسية المباشرة ، ذلك لأن هذه المرحلة ( أى الحسية المباشرة ) تقع برمتها خارج نطاق الفكر لأنها سابقة عليها • يقول كيركجور : « هذه الأطوار الثلاثة اذا ما أخذت معا فانها تشكل المرحلة

---

(1) Jean Wahl : Etudes Kierkegaardiennes p. 66 - 67 .

(2) Mark C. Taylor : kierkegaard, p. 139 .

المباشرة •• ولما كان كل طور قد وجد تعبيره المنفصل فى موسيقى موتسارت Mozart فسوف أناقشه منفصلا • لكن ينبغى على المرء ، قبل كل شىء آخر ، أن يتجنب اعتبار هذه الأطوار درجات مختلفة من الوعى ، ما دام الطور الأخير نفسه لم يصل بعد الى الوعى، فنحن لا نتعامل هنا الا مع المباشر فى مباشرته الكاملة •• » [٣] •
ومع تطور الوعى فان المرء يتقدم شيئا فشيئا نحو الانتقال من المرحلة الحسية المباشرة الى المرحلة الجمالية التأملية ، أعنى نحو القطب الفكرى للمرحلة الحسية ، ذلك لأن تطور الفكر هو ، بالضبط ، الذى يقوم بالغاء المباشرة على نحو ما سنعرف، بعد قليل •

**والملاحظة الثانية :**

أن كيركجور ، حتى فى تحليله للطور الثالث من المرحلة الحسية المباشرة ، لم يكن يستهدف القول بأن هناك فردا مستقلا ينبثق فى هذا الطور الأخير ويرتبط بعلاقة مع موضوع عينى للرغبة • بل ان اهتمام فيلسوفنا كله كان ينصب على تحليل ظاهرة الرغبة وفهمها • ومن ثم فان الشخص الذى يظهر فى هذا الطور الثالث ( وهو دون جوان ) ليس الا تجسيدا لقوة اسمها الرغبة • ويتكشف جدل المرحلة الحسية المباشرة عن طريق تطوير التمايز والتفرقة بين الرغبة كقوة والموضوع الذى ترغبه ، اذ يظهر فى هذه المرحلة أن الذات لم تتمايز بعد تماما عن الرغبة التى تجسدها ، فالذات هى هذه الرغبة وهى تتجه نحو الاشباع أيا كان الموضوع الذى يحقق لها هذا الاشباع ، لكنها تجد أنه لا يشبعها فتنتقل الى غيره •• وهكذا دواليك ، فلا بد من تطور الفكر وممارسته للقرار ، لكى يحدث تمايز بين الذات والرغبة ، وتلك مسائل لا نصل اليها الا فى مراحل متأخرة • ومع ذلك فالأطوار الثلاثة التى

---

(3) S. Kierkegaard : Either .. or , Vol. I. p. 73 .

تشكل المرحلة الحسية المباشرة ضرورية للكشف عن التمايز التدريجي للذات ، وأن كان التمايز الكامل لم يتحقق بعد [٤] .

وربما كان من المفيـــد أن يقارن القارىء بين تحليـــل كيركجور لظاهرة الرغبة وما يقوله هيجل فى « ظاهريات الروح » عن دور الرغبة فى تطوير الوعى الذاتى ، فالوعى الذاتى عند هيجل يكون فى البداية مجرد سعى مستمر من أجل العمل على امتلاك الحياة ، ويتجلى فى صورة رغبة نهمة عارمة لا يكن لأى موضوع خارجى أن يحقق لهـا الاشباع التام . وحين يتحدث هيجل عن الرغبة فانه يعنى بها تلك الحركة التى يقوم بها الوعى حين يحاول الاستيلاء على الموضـــوع فلا يلبث أن يعمد الى نفيه وانكاره ، ولأنه يريد أن يسلب من الموضوع طابعه الخارجى ، لكى يجعل منه مجرد أداة أو واسطة فى خدمتـــه هو . ويستمر الوعى فى رغباته المتوالية متنقلا من لحظة الى أخرى ومن موضوع الى آخر ، عبر تطوره الحيوى المستمر دون أن يجـــد سبيلا الى اشباع نهمه الأصلى . واذا كانت الذات لا تكاد تجد فى أى موضوع من الموضوعات ما يحقق لهـــا الاشباع الحقيقى فذلك لأنهـــا بمجرد ما تحقق رغبتها عن طريق موضوع ما ، فان هذا الاشباع نفسه لا يلبث أن يولد لديها رغبة جديدة وهكذا دواليك دون أن تكون هنـــاك نهاية لهذا السير اللانهائى من الرغبات . وعند هيجل أن ما ينشده الوعى من هذه السلسلة المستمرة من المساعى الدائبة ، وانما هـــو الوصول الى ذاته لا الى الموضوع الحسى فهو يهدف فى النهاية الى تحقيق وحدته الذاتية مع نفسه : « وهكذا نجد أن للوعى ، بصفه وعيا ذاتيا ، موضوعا مزدوجا : الأول هو الموضوع المباشر ، والثانى ذاته التى هى الماهية الحقة وهى تبدو لأول وهلة معارضة للموضوع الأول [٥] .

(4) Mark C. Taylor : Kierkegaard's Pseudonymaus Authorship, p. 139 - 140 .

(5) Hegel : Phenomenlogy of Mind , p. 105 Eng Trans by A. V. Miller Oxford 1977 .

وهكذا تلعب الرغبة النهمة دورا حاسما عند كل من كيركجور وهيجل مع فارق أساسى هو أن الرغبة عند هيجل هى الوعى الذاتى الذى لا يعرف ذلك بعد بطريقة واضحة ، وهذا هو السبب فى أنه لا يستطيع اشباعها الا اذا التقى برغبة أخرى أعنى بوعى ذاتى آخر. ومعنى ذلك أن الذات ( وهى نفسها الوعى الذاتى ) لا يمكن أن تحقق لنفسها أى اشباع حقيقى الا اذا التقت بذلك « الموضوع » الذى تتعرف فيه على نفسها من جهة ، وتلقى لديه ضربا من الاستجابة الذاتية من جهة أخرى . وهذا الموضوع الذى لا يمكن أن يكون الا « ذاتا » أخرى ، أو « وعيا ذاتيا » آخر ، هو الذى يجىء فيعترف بالذات أو بالوعى الذاتى ويجلب لها ضربا من الاقرار أو التصديق أو الشهادة الذاتية .. وبيت القصيد هنا أن هيجل يبرز أهمية العلاقة فى هذا العالم البشرى الذى لا بد فيه لكل وعى ذاتى من أن يوجد ويتحدد بالقياس الى وعى ذاتى آخر [٦] . ومن هذه العلاقة التى تحركها الرغبة النهمة فى الحصول على اعتراف من الآخر بوجودها يظهر جدل السيد والعبد الشهير عند هيجل والذى استفاد منه ماركس وسارتر كثيرا فيما بعد [٧] .

أما كيركجور فلم يكن يستهدف من تحليل « الرغبة » الوصول الى هذه العلاقات الاجتماعية الانسانية ، وانما هو يريد أن يصل بالذات الى وجودها الأصيل أعنى تفردها عندما ينتهى بها المطاف الى « ذلك الفرد » الماثل أمام الله فى المرحلة الدينية ! .

يقتصر كيركجور ، اذن ، فى تحليله على التطور الجدلى للذات الفردية التى كانت غارقة فى المرحلة الحسية الأولى داخل المباشرة ،

---

(٦) د. زكريا ابراهيم : « هيجل أو المثالية المطلقة ٢١٤ — ٢١٥ مكتبة مصر بالفجالة ، القاهرة ١٩٧٠ .

(٧) قارن د. امام عبد الفتاح امام : « المنهج الجدلى عند هيجل » العدد الثانى من المكتبة الهيجلية أصدرته دار التنوير بيروت عام ١٩٨٢ .

وهى فى المرحلة الحسية الثانية التى أطلقنا عليها اسم « الجمالية التأملية » تتخلص من هذه المباشرة لتنتقل الى مرحلة أعلى فكيف يتم ذلك . . ؟ سؤال سوف نعود اليه فى القسم الثانى من هذا الفصل أما الآن فان علينا أن نلاحظ أن هذه المرحلة الأعلى تركز على جوانب معينة خاصة من العوامل التى سبق أن تحدثنا عنها عندما عرضنا للتكوين الانطولوجى للذات ، فهى هنا غارقة فى المباشرة أعنى فى المتناهى ، فى الواقع ، مستسلمة لقوى الطبيعة معتمدة على مواهبها الخاصة : فهاهنا تسيطر عوامل « التناهى » ، و « الوقائعية » ، و « الجسد » و « الضرورة » .. الخ وما يقال على العبقرية الحسية التى يمثلها دون جوان يقال أيضا على « انسان الحشد » الذى يبقى متحدا مع القوى الطبيعية مثل أسرته ، والدولة ، والعادات والتقاليد والتراث .. الخ ، والانسان فى مثل هذه الظروف ليس لديه الفرصة التى تجعله يفكر فى ذاته أو يتأمل نفسه أعنى أن يخرج من المباشرة [8]. ولهذا نراه يشعر باستمرار أنه هو نفسه يعمل بواسطة قوى لا سيطرة له عليها ، ومن ثم تسيطر على حياته مقولات « القدر » و « الحظ » ، و « سوء الحظ » .. الخ فهو باستمرار تجسيد لقوى تسيطر عليه من الخارج بدلا من أن يكون فاعلا حرا ! يقول كيركجور « وجهة النظر الطبيعية عن الحياة التى تناسب مرحلة المباشرة تقوم على الحظ » [9] وسوف نرى فيما بعد عندما نتحدث عن « القلق » كيف أن الرجل الوثنى يسيطر عليه « قلق القدر » الذى هو مركب الضرورة والصدفة ، وهو يعني سيطرة قوى عمياء بلا قانون ولا نظام ولا غاية » [10] .

---

(8) S. Kierkegaard : The Concept of Irony p. 190 Eng. Trans. by Lee M. Capel . Bloomington : Indiana 1968 .

(9) S. Kierkegaard : « Concluding Unscientific postscript » p. 388 .

(10) Jean Wahl : Etudes Kierkegaardiennes p. 234 .

لكن يجدر بنا أن نتبين جيدا أن الوعى ، كما سبق أن أشرنا ، لم يظهر بعد ، فالمرحلة الحسية الأولى هذه هى بداية تطور الذات وهى تمثل الطفولة المتحدة مع البيئة من حولها • وعندما ننظر الى المرحلة الحسية المباشرة على أنها نموذج « للشخصية المثالية » ( أى الشخصية المتخيلة لتقوم بهذا الدور ) فانها تمثل أولئك الأشخاص الذين يعيشون فى مستوى طبيعى وتتحكم فى حياتهم الجهود التى يبذلونها لاشباع رغباتهم الحسية ( كالطعام والشراب وممارسة الجنس ) أولئك الأشخاص الذين يسيرون بغير تفكير فى المجرى الذى رسمه لهم مجتمعهم ولسان حالهم يقول : « انا وجدنا آباءنا على أمة ، وانا على آثارهم مقتدون » [١] ( الزخرف ٢٢ و ٢٣ ) وفى جميع هذه الأمثلة هناك تأكيد حاسم على عامل الضرورة أو جانب الواقع الفعلى ، من العوامل الأنطولوجية فى تكوين الذات ، فالحرية لا تمارس ، وليس ثمة قرارات هادفة أو غرضية ، وفضلا عن ذلك فان الوعى الذاتى لم يتطور بعد ، بل تبقى الذات فى هذه المرحلة فى حالة الهوية أو اللاتمايز مع ما يحيط بها سواء أكان المحيط هو المؤثرات الاجتماعية أو القدرات الطبيعية ، واذا ما فهمنا من الذات ، انها المركز الواعى للقرار الحر فانها لم تنبثق بعد ، أعنى أن هناك داخل الذات ضربا من الخلل ! وانعدام التوازن نظرا لسيطرة الواقع أو الضرورة على الذات •

لكن هناك جانب آخر للحياة فى هذه المرحلة الحسية المباشرة من المهم أن نلاحظه وهو أن الذات ليس لها وحدة بداخلها فى هذه المرحلة ، ذلك لأن الشخص يتحرك ببساطة من تجربة عابرة الى تجربة أخرى دون أن يكون بينهما اتصال • وبذلك يصبح نشاطه حركة بغير فكر ولا عقل ولا تدبر ولا روية • ولهذا نجد كيركجور يقول عن « دون جوان » : « ان حياته هى مجموعة من اللحظات المتنافرة بغير تماسك ، حياته بوصفها لحظة هى مجموعة من اللحظات ، وهى كمجموعة من

اللحظات هي لحظة .. »(١١) . وفي سياق آخر يسوق كيركجور هذه الفكرة نفسها بألفاظ أكثر عمومية : « عندما ينظر الفرد الى ذاته نظرة جمالية حسية ، فانه يصبح واعيا بهذه الذات بوصفها تعينا متعددا يتسم بخصائص متنوعة . لكن رغم التنوع الداخلي فهي كلها اذا ما جمعت معا لشكلت ، رغم ذلك ، طبيعته . ولكل عامل من مكوناتها الحق في أن يدعم نفسه ويؤكد ذاته ، كما أن من حقه أن يطالب بالاشباع . فنفس Soul الذات هي أشبه ما يكون بقطعة الأرض التي تزرع فيها كل أنواع العشب ، ولكل منها نفس الحق في الازدهار . وتتألف ذاته من هذه الأشكال المنوعة وليس لديه ذات أعلى من هذه »(١٢) .

ومن المهم أن نلاحظ أيضـــا أن كيركجور يفهم الزمان في ارتباطه بمراحل الوجود المختلفة واذا كان الرجل الجمالي في المرحلة المباشرة ليس ذاتا حقة فان الزمان ، كحياة زمانية لا يمكن أن يوجد في المباشرة فالزمان هنا هو تعاقب مستمر ، وانصاء دائم لا تمايز فيـه للحظات الزمان ، سلسلة لا متناهية من اللحظات غير المترابطة التي تمروتنقضي دوما : انه كرنوس Kronos الذي يلتهم أبناءه (١٣) .

وفي استطاعتنا أن ننهي هذا القسم بأن نوجز خصائص المرحلة الحسية المباشرة في أربع خصائص على النحو التالي :

* تظل الذات في هذه المرحلة ، متحدة بغير تمايز مع ما يحيط بها سواء أكان ذلك هو سيطرة الرغبة أو من خلال سيادة القـــوى الاجتماعية ، فالوعي الذاتي أو التحديد الذاتي لم يظهر بعد .

---

(11) S. Kierkegaard : Either ... or Vol . I, p. 95.

(12) Ibid, Vol. II, p. 229

(١٣) كرونوس Kronos هو انه الزمان عنـــد اليونان ، وكان يلتهم جميع ابنائه ( بعد أن طرده ابنه زيوس واستولى على عرشه ) حتى استطاعت ربات الفنون أن تجعله يولع عن هذه العادة والاشـــارة واضحة هنا الى أن الزمان يلتهم كل لحظاته .

* تظل الذات ، كنتيجة لأسلوب الحياة فى هذه المرحلة ، مجموعة متعددة الأنواع من التجارب المنفصلة غير المترابطة .

* خبرة الذات بالزمان لا تعد « المرور المستمر » أو « الانقضاء الدائم » ، أو التتالى اللامتناهى للحظات حاضرة فى التجربة التى يستبعد منها كل من الماض والمستقبل .

* نموذج المرحلة الحسية المباشرة هو من ناحية « حياة الطفل » ومن ناحية أخرى حياة الرجل الناضج الذى تسيطر عليه الرغبات أو عالمه الاجتماعى وهو ما يسميه كيركجور « بانسان الحشد » الضائع وسط الجموع .

**ثانيا — الغاء المباشرة :**

نعود الى السؤال الذى سبق أن طرحناه فى القسم السابق : كيف يتم الغاء المباشرة فتنتقل الذات الى مرحلة أعلى ؟ لاحظ أننا لا زلنا أيضا فى المرحلة الأولى من الوجود وهى الحسية أو الجمالية ، لكنها تنقسم قسمين الأول هو الحسية المباشرة التى تحدثنا عنها فى الفصل السابق ثم الجمالية التأملية التى نتحدث عنها فى هذا الفصل — مرة أخرى كيف ننتقل من القطب الأول ( الحسية المباشرة ) الى القطب الثانى ( الجمالية الفكرية أو الحسية التأملية ) داخل المرحلة الأولى من مراحل الوجود الثلاث عند كيركجور ؟ !

يحدثنا كيركجور وهو يتساءل عن معنى « السوداوية » التى تصيب رجل الحس المباشر ويجيب بأنها : « هستريا الروح » (١٤) .

---

(١٤) لا أحد يمكن أن يصف المزاج السوداوى والكآبة بأروع مما وصف كيركجور لانه خبرهما بنفسه ، وان كان يضرب المثل فى تحليله الذى نشير اليه الان « بنيرون » الذى دفعته سوداويته الى اشعال النار فى روما .

أقول يحدثنا عن لحظات تمر بحياة الانسان الحسى وتصــل المباشرة الى أعلى صورها أو الى مرحلة النضج كما يسميها مما تحتاج معه الى الانتقال الى مرحلة أعلى بقوله : « هناك لحظة فى حياة الانسان تنضج فيها مباشرته ، ان صح التعبير ، وتحتاج الروح الى صورة عليــا تدرك فيها ذاتها على أنها روح . فالانسان طالما كان فى مرحلة الروح المباشرة فانه يلتحم بالحياة الدنيوية الأرضية بأسرها . أما الآن فان الروح تجمع نفسها ، أن صح التعبير .. » (١٥) . وتنتقل الى صورة أعلى للذات هى القطب الثانى فى المرحلة الحسية وهى الحسية التأملية أو الجمالية الفكرية فكيف يتم هذا الانتقال ؟ يقول كيركجور ، بنغمة هيجلية لا تخفى : « الفكر هو بالضبط سلب للمباشرة .. » (١٦) . ومن ثم فقطبا المرحلة الحسية ( المباشرة من ناحيــة والتأملية من ناحيــة أخرى ) يقفان فى توتر وصراع . لكن ما الذى يعنيه كيركجور على وجه الدقة ، بقوله أن الفكر سلب للمباشرة ؟ تلك مسألة معقدة لكن من الضرورى فهمها حتى نفهم حركة الجدل فى هذه المرحلة وربما ساعدتنا العبارة الآتية التى ساقها فى الكتاب المبكر الذى شرع فى تأليفه ولم يتمه وعنوانه « يوحنا كليماكوس » أو فى وجود الشك الكلى (١٧) .

« Johannes Climacus or Omnibus Dubitandum est »

يقول كيركجر :

« ألا يمكن أن يظل الوعى فى المباشرة . ؟ ! سؤال أحمق ، اذ لو صح ذلك لما وجد وعى على الاطلاق ! اذ لو كانت هذه المباشرة تتحد مع الطبيعة الحيوانية فى هوية واحدة ( أو هى نفسها هذه الطبيعة ) لتخلصنا تماما من مشكلة الوعى . لكن ما ذا تكون النتيجة فى هــذه

---

(15) S. Kierkegaard : Either .. or, Vol . 2 p. 193 .

(16) S. Kierkegaard : The Point of View, p. 73 .

(١٧) ترجمنا شطرا منه فى الجزء الاول من كتابنا « سرن كيركجور رائد الوجودية » ص ٢٨٥ وما بعدها من طبعة دار التنوير بيروت عــام ١٩٨٣ .

الحالة ؟ سيكون الانسان عندئذ حيوانا ، أو بعبارة أخرى سيكون أبكما • وعلى ذلك فما يلغى المباشرة هو اللغة فلو لم يكن الانسان قادرا على الكلام لبقى فى مرحلة المباشرة ( مثل الحيوان ) • ويعتقد يوحنا كليماكوس أن ذلك يمكن التعبير عنه بالقول بأن المباشرة هى الواقع Reality واللغة هى المثال Ideality •• فالواقع لا يمكن التعبير عنه بواسطة اللغة ، اذ لكى أشير اليه لا بد أن استخدم المثال، وذلك وقوع فى التناقض والبطلان • لكن كيف يتم الغاء المباشرة • • ؟ عن طريق التوسط الذى يلغى المباشرة لأنه يفترضها مقدما • فما هى المباشرة اذن • • ؟ هى الواقع Reality وما هى التوسط • • ؟ هو الكلمة The Word فكيف يمكن للكلمة أن تلغى الواقع الفعلى Actuality ؟ بأن تتحدث عنه ، لأن ما نتحدث عنه هو باستمرار مفترض مقدما : المباشرة هى الواقع ، واللغة هى المثال ، والوعى تناقض وتضاد »[١٨] •

ومن المهم هنا أن نلاحظ الخلفية الهيجلية التى يعتمد عليها كيركجور قبل أن نواصل السير فى شرحه لالغاء المباشرة — والخلفية التى نقصدها هنا تكمن فى النقاط الثلاث الآتية :

أولا — تعريف هيجل للفكر « بأنه فى أساسه سلب ما هو ماثل أمامنا على نحو مباشر »[١٩] والتفكير فى الأشياء يعنى الغاء طابعها المباشر أو سلبه[٢٠] •

---

(18) Johannes Climacus or, De Omnibus. Dubitandum Est pp. 148 - 149 Eng Trans . by T. H. Croxall, Stanford , Calif : Stanford University press 1967.

(١٩) هذا التعريف ورد فى « موسوعة العلوم الفلسفية » الجزء الاول ص ٦٦ من ترجمتنا التى أصدرتها دار التنوير عام ١٩٨٣ — وقارن أيضا هربرت ماركيوز « العقل والثورة : هيجل ونشأة النظرية الاجتماعية» ص١٧ ترجمة د. فؤاد زكريا الهيئة المصرية العامة ١٩٧٠ — وايضا : امام عبدالفتاح

ثانيا — الارتباط الوثيق الذى يشير اليه هيجل بين المباشرة والتوسط فهما يرتبطان ارتباطا لا ينفصم : « هاتان اللحظتان ، مع أنهما فى ظاهرهما متميزتين الا أن احداهما لا يمكن ن توجد بدون الأخرى » (٢١) . خذ مثلا الوجود المباشر تجد أنه يرتبط ارتباطا وثيقا بالتوسط : « فالبذرة وجود مباشر بالقياس لما ينتج عنها من نبات ، والوالدان بالنسبة لنسلهما وجود مباشر كذلك ، الا ن البذرة والوالدان يعتبران نسلا لشىء آخر ، والطفل بغض النظر عن وجوده المتوسط يعتبر مباشرا لأنه موجود . والقول بأنى مقيم فى مدينة برلين — وهذا هو وجودى المباشر — تتوسطه تلك المرحلة الطويلة التى قمت بى الى أن وصلت الى هذه المدينة » (٢٢) . ويمكن القول بأنه ليس ثمة شىء فى الأرض ولا فى السماء ولا فى الروح ، ولا فى أى مكان آخر لا يتضمن المباشرة والتوسط معا (٢٣) . فهذان الحدان لا ينفصلان ولا يغيب أحدهما عن الآخر (٢٤) .

---

امام : « ثورة السلب » مقال بمجلة الفكر المعاصر العدد ٦٨ اكتوبر ١٩٧٠ .

(٢٠) قارن أيضا ما يقوله هيجل « الزمان هو العنصر السالب Negative فى العالم المحسوس ، والفكر هو نفسه قوة السلب لكنه أعمق صورها أعنى صورتها اللامتناهية التى ينحل فيها كل وجود بصفة عامة : « العقل فى التاريخ » من ترجمتنا العربية ص ١٤٤ أصدرته دار التنوير بيروت عام ١٩٨٢ .

(٢١) هيجل « موسوعة العلوم الفلسفية » الجزء الاول ص ٦٥ — ٦٦ ترجمة د. امام عبد الفتاح امام أصدرته دار التنوير ببيروت عام ١٩٨٣ العدد السادس من المكتبة الهيجلية — قارن أيضا كتابنا « المنهج الجدلى عند هيجل » ص ١٣٦ من طبعة دار التنوير ببيروت عام ١٩٨٢ .

(٢٢) هيجل « موسوعة العلوم الفلسفية » فقرة رقم ٦٦ وكتابنا : « المنهج الجدلى عند هيجل » ص ١٣٦ من طبعة دار التنوير ببيروت عام ١٩٨٢ العدد الثانى من المكتبة الهيجلية .

(23) Hegel's Science of Logic, Vol. Ip. 80 .

(٢٤) قارن فى هذا الموضوع بصفة عامة كتابنا : « المنهج الجدلى عند هيجل » ص ١٣٥ — ١٣٧ من طبعة دار التنوير السالفة الذكر .

ثالثا — أن هيجل يستخدم أيضا تعبير « الواقع » Realty ليطلقه على الطابع المباشر المتناهى للاشياء الموجودة أمامنا ، كما يطلق المثال Ideality على التوسط أو سلب هذا الطابع المباشر ، ذلك لأننا لا نعرف الأشياء على نحو ما توجد أمامنا مباشرة بل لا بد أن نحولها الى أفكار فنسلب عنها بذلك طابعها الجزئى المباشر الماثل أمامنا » ومن ثم فهى معرفة تتضمن موقفا سلبيا من معطيات الحس الأولى ، وهى الى هذا الحد تتضمن توسطا (٢٥) • بل أنه ليسخر من المذاهب الواقعية التى ترفض الطابع المثالى أو الفكرى للأشياء أعنى تحولها عن طريق الفكر ، وتأخذ بالأشياء على ما هى عليه وتعتبرها مطلقة فيقول : « ان الحيوانات ذاتها تعلو على هذه الفلسفة الواقعية وتجاوزها حين تلتهم الأشياء ، وتبرهن بذلك على أنها ليست قائمة بذاتها على نحو مطلق » (٣٦) •

هذه النقاط الثلاث تؤكد ما قلناه مرارا من أن فلسفة كيركجور تكون أكثر وضوحا لو أنها فهمت فى سياق هيجلى ، أو من حيث علاقتها بالهيجلية ! ولا يعنى ذلك أنها تنقل قلبا وقالبا دون أن تضيف جديدا — فلا شك أن هناك فروقا كثيرة واختلافات كبيرة بينهما — بل يعنى أن كيركجور استفاد كثيرا من الرجل الذى ظل طوال حياته يحاربه ، أو بدقة أكثر الذى ظل يحارب تلامذته فى الدانمارك !

فاذا عدنا الآن الى الغاء المباشرة لوجدنا كيركجور يقول ان الغاء هذه المباشرة يتم عن طريق اللغة ، فاللغة أو القدرة على استخدامها هى الوسيلة الكاملة عنده لالغاء المباشرة • فاذا وضعنا فى ذهننا ما يقوله

---

(٢٥) هيجل « موسوعة العلوم الفلسفية » • الجزء الاول ص ١٦ من ترجمتنا العربية اصدرته دار التنوير بيروت عام ١٩٨٣ •

(٢٦) هيجل « أصول فلسفة الحق » المجلد الاول ص ٢٨٢ ترجمة د. امام عبد انفتاح امام — أصدرته دار التنوير بيروت عام ١٩٨٣ — العدد الخامس من المكتبة الهيجلية •

هيجل من أن « اللغة هى وسيلة الفكر » ، وهى « المستودع الرئيسى لأنماط التفكير » ، وأن عملية التفكير ترتبط ارتباطا وثيقا بالاطار اللغوى [٢٧] • واذا تذكرنا ان الفكر كلى ، وبالتالى فان اللغة كلية ( فهى مجموعة من التصورات الكلية التى هى الكلمات ) وأن المباشر هو الجزئى الماثل أمامنا « هنا » ، والآن « ترتب على ذلك أن التعبير عن هذا الجزئى المباشر فى عبارة لغوية يعنى فى الحال الغاء مباشرته ! أعنى الغاء جزئيته وتناهيه !

فاذا عدنا الى كيركجور وجدنا أن الحسية المباشرة تمثل المرحلة المبدئية أو البدائية من الحياة [٢٨] • ( الطفولة ) التى تسبق التفكير واستخدام اللغة . اذ فيها يكون الطفل متحدا ومحكوما تماما بميوله وغاياته الحسية • غير أن المباشرة تبدأ تتحطم مع نمو قدرة الطفل على استخدام اللغة • وينبغى علينا ، كما يقول مارك تيلور Mark C. Tylor أن نضع فى ذهننا أن كيركجور لا يضع هنا أية تفرقة أساسية بين اللغة والفكر ، بل اننا نراه مرة أخرى يقول معتمدا على هيجل : « على حين أن فلسفة الأمس القريب قد ذهبت أساسا الى أن اللغة لم توجد الا لكى تحجب الفكر ( ما دام الفكر لا يستطيع ببساطة أن يعبر عن الشىء فى ذاته das Ding an Sich) فان هيجل على أية حال جدير بالثناء والتقدير ، لأنه هو الذى أظهر أن اللغة تحمل فى طياتها فكرا ، وأن

---

(٢٧) قارن : امام عبد الفتاح امام : « المنهج الجدلى عند هيجل » ص ١١٦ من طبعة دار التنوير عام ١٩٨٢ العدد الثانى من المكتبة الهيجلية .

(٢٨) يوحد كيركجور بين « المباشرة » و « البراءة » ، و « والمباشرة والجهل » ، وكذلك بين المباشرة والبدائية — قارن الفصل الخاص بمصطلح البدائية عند كيركجور وهيدجر فى الكتاب الذى أشرف على نشره أشلى مونتاغيو « البدائية » ترجمة د. محمد عصفور ص ٣١٢ — ٣٢٤ العدد ٥٢ من سلسلة عالم المعرفة مايو ١٩٨٢ .

الفكر ما هو الا لغة متطورة » [٢٩]. فاللغة والفكر وجهان لعملة واحدة ومن ثم نستطيع أن نعبر عن هذه الفكرة السابقة بقولنا أن الحسية المباشرة تبدأ تتحطم مع نمو قدرة الفرد على الفكر المعرفى وبمقدار ما يبقى المرء فى ميدان الحسية المباشرة ، يظل الفكر واللغة عاملين غريبين : « هناك يجد الحس بيته ومثواه ، وهناك يجد لذته البهيمية ، يجد مملكته ودولته . ولا مكان للغة فى هذه المملكة البرية ، ولا مكان للفكر المتروى ، فلا تسمع سوى صوت الانفعال الطاغى ، ولعبة الشهوات ، وصيحات السكر المسعورة ، فهذه المملكة لا توجد الا من أجل اللذة والمتعة والاضطراب الأزلى . وأول مولود فى هذه المملكة هو دون جوان » [٣٠] . وهو طفل لم يتطور بعد بحيث يصل الى مرحلة الكلام : « انه لم يسر بعد نحو الكلمات لكنه يتحرك باستمرار نحو المباشرة » [٣١] ولهذا فاننا فى أوبرا موتسارت نسمع صوته فحسب : والنقطة الحرجة والحاسمة فى تفسير دون جوان ، وقد أشرنا اليها من قبل هى أنه بمجرد ما يكتسب خاصية الكلام فان كل شىء يتغير [٣٢] .

على هذا النحو يتم الغاء المباشرة كلما تطورت اللغة واستخدمها المرء فى التعبير عن الواقع المباشر ، وكذلك كلما تقدم الفكر الذى تنطوى عليه هذه اللغة : « اللغة ، كوسيط ، هى التى تتسم بسمات روحية مطلقة . ولهذا السبب نجدها الوعاء المناسب للفكر . ولست كفؤا لتطوير هذا القول أكثر من ذلك ، كما أنه لا يدخل فى نطاق بحثنا الحالى » [٣٣] . لكن ما السبب الرئيسى لالغاء المباشرة بواسطة اللغة والفكر ؟ ، السبب هو أنه من خلال ممارستها يتطور الوعى الذاتى .

---

(30) S. Kierkegaard : Either .. or, Vol., I, p. 88.

(31) Ibid. p. 55 .

(32) Ibid, p. 104 .

(33) Ibid, p. 65 .

والوعى الذاتى Self - Consciousness يتضمن جانبين أساسيين الأول: هو التمييز بين الذات وبين البيئة المحيطة بها • والثانى : التمييز بين الذات ، ونفسها فهو وعى ذاتى ، أعنى أننا نجد انشطارا بين الذات ونفسها كذات وموضوع فى آن معا • ولقد سبق أن رأينا أن المرحلة الأولى من الجمالية وهى الحسية المباشرة لا تمايز فيهـا بين الذات والبيئة المحيطة بها • وتبدأ عملية التمايز فى الظهور بالتدريج ، وشيئا فشيئا كلما نمت اللغة وتطور معها الفكر: «فاللغة تجعل الحسى مجرد أداة أو وسيلة وهى بذلك تلغيه ،فلو تحدث شخص ما بحيث استطاع أن يسمع حركة لسانه لكانت طريقة حديثة سيئة ، ولو أنه كان حاد السمع بحيث استطاع أن يسمع الذبذبات الهوائية بدلا من الكلمات لكانت طريقة استماعه سيئة • ولو أن القارىء عندما يقرأ كتابا ، لا يرى بصـفة مستمرة سوى أحرف الكلمات لكانت قراءته سيئة • وهكذا تصبح اللغة وسيطا مكتملا عندما يلغى فيها كل جانب من جوانب الحس » [٣٤] •

لكن اذا كنا قد ذكرنا فيما سبق أن الموسيقى تعبر دائمـا عن المباشر فى مباشرته ، ألا يمكن اعتبار الموسيقى لغة ؟ يجيب كيركجور: « قد يجوز أن نعتبر الموسيقى لغة ، لكنها اللغة الوحيدة التى تخاطب الأذن على نحو مباشر فالموسيقى هى الوسيط الوحيد الذى يخاطب الأذن ، ويعبر عن هذه المباشرة» [٣٥] • وهذا يعنى أنها «وسيط ــ حسى» واعتبارها لغة هو فى الحقيقة ضرب من المجاز فحسب ذلك لأن اللغة الحقيقة تتضمن التفكير والتأمل اللذان يحطمان المباشرة فى الحال[٣٦] ومن ثم فمن المستحيل أن نعبر عن الموسيقى باللغة ، وهذا الفقر الظاهرى للغة هو بالضبط : موطن ثرائها : فالمباشر هو فى الواقع ، ما هو غير

---

(34) S. Kierkegaard : Ibid p. 66 .

(35) S. Kierkegaard : Ibid , p. 67 .

(36) Ibid. p. 68 .

متعين • ومن ثم فان اللغة لا تستطيع أن تفهمه أو تدركه ، وان كان لا تعينه ليس دليلا على كماله بقدر ما هو دليل على نقصانه [٣٧] •

وفضلا عن ذلك فان القدرة على استخدام اللغة تبرز أمامنا تمايزا آخر أكثر أهمية هو التمايز الواعى بين الذات والعالم : « وها هنا نجد درجة معينة من الفكر الذاتى ، وبالتالى درجة معينة من ملاحظة المرء لنفسه ، وتبدأ عملية التمايز مع هذه الدرجة من الفكر الذاتى الـذى تصبح بها الذات واعية لنفسها بوصفها مختلفة اختلافا جوهريا عن البيئة وعما هو خارجى وعن مؤثراتها »[٣٨] • وبعد أن يكون الانسان قادرا على أن يميز نفسه بوضوح عن العالم الخارجى أو عن اللا ذات بصفة عامة ، فانه يصبح قادرا على أن يميز نفسه عن ذاته الخاصة • وبعبارة أخرى يستطيع أن يدرك الامكانات التى يمكن أن تتحقق ، ومع استخدام اللغة تتطور القدرة على تنسيق الامكانات وتنظيمها وتحديد الأهداف والأغراض المختلفة : « اذا ما قارن المرء بين الميل نحو الجرى الطليق فى قلب الممكنات ، بالجهود التى يبذلها الطفل فى عملية نطق الكلمات فان نقص الممكنات يشبه حالة ميلاد الطفل أبكما » [٣٩] • ووجود الممكنات وتنسيقها يضع تفرقة بين ما تكون عليه الذات فى الواقع ، وما يمكن أن تكون عليه فى المستقبل ، فالذات تميز نفسها ، ولهذا السبب يعتقد كيركجور أن اللغة ترتبط بالزمان ، فاذا ما تطور وعى المرء بما لديه من ممكنات أصبح على وعى بالمستقبل ، وبالتالى بالماضى والحاضر ، وهكذا يتضح لنا معنى ما سبق أن ذكره كيركجور من أن اللغة هى المثال Ideality ، اذ مع تطور القدرة على استخدام اللغة يكون فى استطاعة الذات أن تتخيل المثال الذى يمكن أن تكافح فى سبيل الوصول اليه • فالمثال هنا هو الامكان امام الذات فى المستقبل الذى تستطيع الذات أن تتحرك فيه •

---

(37) Ibid . p. 69 .

(38) S. Kierkegaard : Sickness Unto Death, p. 188 .

(39) Ibid. p. 170 - 171 .

وعلى ذلك فان الغاء الحسية المباشرة يتم من خلال ظهور الفكر وانبثاق القدرة على استخدام اللغة • وعلى هذا النحو يتطور الوعى الذاتى ، والوعى الذاتى يتضمن تفرقة بين الذات والعالم ، وبين الذات الأخرى التى يمكن أن تتحقق من خلال تخيل الممكنات • وعندما تتعرف الذات على الامكان تصبح مدركة للمستقبل وواعية به على نحو متآن مع الحاضر ، المستقبل بوصفه الزمان الذى يمكن أن تتحقق فيه الممكنات ، كما تعى الماضى كذلك بوصفه العنصر الذى يمثل الواقع الفعلى للذات•

علينا أن نلاحظ أن وعى الذات هو الذى ينبثق فى الجمالية التأملية أو الحسية الفكرية • فقد سبق أن رأينا أن الوعى يهتم أساسا بالامكان ، ومن ثم فنحن لدينا الآن ذات فى حالة وجود بالقوة • وقد يبدو ذلك غريبا لأننا سبق أن أشرنا الى أن أحد العناصر التى تتألف منها الذات هو الواقع الفعلى ، بل قلنا ان هذا الجانب يمثل الحسية المباشرة ( القطب الأول من المرحلة الحسية ) فى حين أننا نقول الآن أن الذات برمتها وجود بالقوة • ويمكن التغلب على هذه المشكلة اذا ما عرفنا أن كيركجور يعتقد أن الحرية التى يمارسها المرء عندما يتخذ قـرارا هى التى تكـون الواقـع الفعلى للذات ، ذلك لأن الذات ينبغى عليها قبل أى شىء آخر أن تصبح وعيا ذاتيا أى أن تعى نفسها : واقعها الفعلى ، وامكانها ، وحريتها ، واعتمادها على الله • • الخ • لكن ما دام الفرد يظل واعيا بعامل واحد فقط من عوامل تكوين الذات ، فان الذات بأسرها تظل وجودا بالقوة • واذا كان لا بد لها أن تتحقق وان تتم عملية التفرد فانه لا بد من ممارسة الحرية ، ولا بد للذات أن تتقبل بحرية العوامل الانطولوجية فى تكوينها ، أعنى بنية وجودها ذاتها ، واقعها الفعلى ( الذى هو الماضى ) وامكانها ( الذى هو المسـتقبل ) وحرية تحقيق الممكنات ( وهـذا هو الحاضر ) والاعتماد على الله • وتطوير قدرة الذات على استخدام اللغـة والتفكير التأملى هـو شرط ضرورى لامكان اتخاذ القرار •

فى هذا القطب الثانى من المرحلة الحسية الجمالية الذى أطلقنا عليه اسم « المرحلة الجمالية التأملية تلغى المباشرة ( خاصية القطب الأول ) عن طريق استخدام اللغة وظهور التفكير مما يجعل الوعى الذاتى ممكنا • وهكذا تظهر التفرقة بين الذات والبيئة وهو أمر لم يكن قائما عند الرجل الحسى من ناحية أو انسان الحشد من ناحية أخرى • وهذا هو المعنى الذى سبق أن ذكرناه مرارا بقولنا انه لا يجد عندهما أى ضرب من المعرفة الذاتية مع أنها شرط أساسى حتى يكون الفعل البشرى الأصيل ممكنا • ولهذا فاننا نجد أنه على الرغم من أن الرجل الحسى وانسان الحشد ناضجان وبالغان سن الرشد فانهما ما زالا أطفالا أعنى لهما كل خصائص الطفولة التى سبق أن ذكرناها •

## ثالثا ــ الحياة فى عالم الامكان :

سبق أن ذكرنا أن السمة العامة للمرحلة الحسية ( بشطريها ) هو غياب الذات القادرة على إتخاذ القرار ، سواء بانغماس هذه الذات وضياعها فى الميول الحسية أو البيئية المحيطة اجتماعية أو طبيعيـــة واتحادها بها ، أو ضياع الذات فى الفكر التأملى أو فى عالم اللامتناهى أعنى عالم الامكان •

لكن ما الذى يقصده كيركجور بهذا الفكر التأملى ، لا شك أنه يهاجم بقوة هذا الضرب من التفكير على اعتبار أنه مثل على ضياع الذات وغياب القرار الذى يمكن لهذه الذات أن تتخذه ، والسبب هو أن الذات لا تعيش هنا الا فى عالم الامكان فحسب أو هى تحيا فى الخيـــال واللامتناهى ! لكن ألم يمارس كيركجور نفسه هذا التفكير التأملى ؟ ألم يكرس حياته كلها للتأليف كتابات يسودها الفكر التأملى ؟ فكيف يهاجمه اذن ؟ الحق أن هناك ضربين من هذا التفكير التأملى : الأول هو التفكير المجرد الذى ينصب على موضوعات العالم الخارجى ، كما تفعل العلوم الطبيعية مثلا ، أو ينصب على مسار التاريخ كما تفعل الفلسفة النظرية

ـ وصاحبه هو ، باختصار ، منكر يبتعد تماما عن التفكير فى الذات التى هى الأصل والأساس لكل تفكير : « فهو شخص ذاهل ذو وجه حزين ، يعيش بطريقة خيالية فى عالم من المجردات ناسيا مطالب الوجود عليه ، وهو حين يفقد نفسه فى عالم التجريد هذا ، لا يحتفظ بذاته الخاصة الا كما يحتفظ المرء بعصاه » [٤٠] .

ان المفكر هنا يفكر فى كل شىء الا نفسه ! مثله مثل من كلف بتنظيم حفل فقام بدعوة الناس جميعا ، ونسى أن يدعو نفسه ! هذا هو التفكير التأملى المجرد الذى يحاربه كيركجور وهو يتساءل : « ما المقصود بالفكر المجرد . . ؟ أنه الفكر بلا مفكر ، فالفكر يتجاهل كل شىء ما عدا الفكر ، فالفكر هو وحده الموجود فى وسطه الخاص» [٤١] أما الثانى فهو ذلك الضرب من التفكير التأملى الذى مارسه كيركجور ودعا الناس اليه وهو « التفكير فى ذاته » بهدف الوصول الى فهم أفضل لهذه الذات ، فهذا الضرب من الفكر التأملى ليس مفيدا فحسب ، بل هو ضرورى ضرورة مطلقة لتطوير الذات الناضجة وهو لهذا يطالب كل انسان بممارسته : « ما أريده وما أبحث عنه فى كل انسان أعجب به ، وفى كل شخص أعرفه معرفة حقيقة هو : ألا يفكر بالنهار الا فى مقولات حياته وأن يحلم بها فى الليل » [٤٢] . أما كل تفكير يشدنى بعيدا الى علوم الطبيعة أو التاريخ أو الفلسفة النظرية أو الاهتمام بالممكنات التى يتسلى بها المرء دون أن يهتم بتحقيقها كما هو الحال فى الأساطير والحكايات الخرافية فذلك كله يشتت الانتباه بعيدا عن الذات ونتائجه سلبية بل وضارة بالنسبة لتطور الذات ونضجها » ، فاتجاه

---

(40) Quoted by F, Brandt : Kierkegaard, p. 63 .

(41) S. Kierkegaard : « Conluding Uscientific Postscript », p. 296 .

(42) Qouted by R. Jolivet : Introduction to Kierkegaard P. 230 Eng Trans by F. Muller Nondon 1950 .

التفكير وتركيزه نحو موضوعات خارجية شيء ، وتحول هذا التفكير الى الذات البشرية بحيث ينصب عليها فى كل لحظة ، شيء آخر • والحق أن الضرب الثانى هو التفكير بالمعنى الجوهرى للكلمة ، وهو ضرب من الشفافية • أما التفكير الأول فهو غير واضح ويعانى من التناقض : لأنه يحاول بالتفكير أن يوضح شيئا آخر هو نفسه غير واضح ، فمثل هذا المفكر يحاول أن يوضح بتفكيره شيئا آخر • تصور ! مع أنه لم يفهم نفسه • صحيح أنه قد يتجه نحو الموضوع بطريقة أزلية وربما استفاد من مواهبه الطبيعية فى النفاذ الى هذا الموضوع ، لكنه فى اتجاهه الى الداخل ، الى جوانيته يكون سطحيا للغاية ، من ثم فان فكره بالغا ما بلغ مظهره الأساسى سوف يظل سطحيا بالدرجة الأولى » (٤٣) • فعلى حين أن التفكير الذاتى يوجه اهتمامه بالداخل ، واهتمامه نحو جوانية الذات ويستهدف من هذا التكثيف للجوانية ان يصل الى الحقيقة ، فان التفكير الموضوعى يبتعد عن الذات ويشتت نفسه بعيدا عن وجودها وعواطفها ومشاكلها • وهذا النمط الأخير من التفكير هو الذى ينظر اليه كيركجور على أنه القطب الثانى من المرحلة الحسية من الوجود أعنى الجمالية التأملية التى نناقشها الآن •

سوف نعرض فى القسم القادم من هذا الفصل للمثل العينى الذى ضربه كيركجور لهذه الجمالية التأملية وأقصد به « يوحنا المغوى » الذى كتب عنه بتفصيل شديد فى «يوميات مغو» ، لكننا نود قبل ذلك أن نسوق فى ايجاز أربع خصائص لهذا القطب من المرحلة الحسية وأعنى به الحسية الفكرية أو الجمالية التأملية ، فما هى هذه الخصائص ؟

**الخاصية الأولى :**

لقد كانت المرحلة السابقة — الحسية المباشرة تركز على عامل من

(43) S. Kierkegaard : Works of Love P. 331 - 332 Quoted by Mark C. Taylor : op. cit P. 163 - 164 .

عوامل تكوين الذات وهو التناهى أو الوقائعية وكان ينقصها الامكان ، أما فى هذه المرحلة فنحن نجد ن العكس هو الذى يحدث فهاهنا تركيز على الامكان والخيال واللاتناهى • لكن علينا أن نلاحظ كما يقول كيركجور « أن الذات ممكنة بقدر ما هى ضرورية ، فعلى الرغم من أنها ذاتها الا انها لم تصبح بعد هذه الذات • وهى بمقدار ما تكون ذاتها فهى امكان : فالذات تتألف من العاملين معا • والخلل فى التوازن بينهما يؤدى الى ضرب من المرض يسميه كيركجور باليأس — وسوف نعود اليه فى فصل قادم — لكن ما يهمنا الآن هو أن الذات اذا ركزت على جانب الامكان فانها تفقد ذاتها فى الخيال واللاتناهى : « اذا ما فاق الامكان الضرورة ، فان الذات تهرب من نفسها • وتفقد ذاتها فى الامكان ، بحيث لا يكون ثمة ضرورة تعود اليها • اذ تصبح الذات امكانية مجردة ، وهى ان حاولت أن تخلص نفسها من التخبط فى الممكن فانها تغوص فيه دون أن تتزحزح من مكانها لأن مكانها الحقيقى هو الضرورة : أى أن تصبح ذاتها •• » (٤٤) •

وكثيرا ما كان يقال عن كيركجور نفسه انه عاش وسط هذه الممكنات التى جعلته بعيدا عن عالم الواقع ، وما كان يقوله القاضى فلهلم عن الرجل الجمالى يمكن ن يقال عن كيركجور نفسه :

« أنت أشبه ما يكون بموجز لجميع الممكنات • ولهذا السبب يجب أن يرى فيك المرء أحيانا امكانية الفساد ، وأحيانا أخرى امكانية سلام النفس • أنت تتبع كل مزاج ، وكل فكرة ، طيبة كانت أم سيئة ، مفرحة أم محزنة — أنت تتبعها حتى حدودها القصوى لدرجة أنك غالبا ما تنزلق الى المجرد أكثر مما تنزلق الى العينى (٤٥) • ولهذا يقـــــول فيشر Fischer : « كان كيركجور هذا وذاك ، وهو فى الوقت نفسه

(44) S. Kierkegaard : Sickness Unto Death p. 169 .

(45) S. Kierkegaard : Either .. or, Vol. II, p. 17 .

لا هذا ولا ذاك . فهو المغوى ، وهو الاخلاقى ، وهو لم يكن واحدا منهما لأنه لم يكن لا هذا ولا ذاك الا بطريقة مثالية فقط : فهو شاعر ، وهو باحث عن المعرفة . وهو لم يكن واحدا منهما لأنه فى الوقت نفسه الاثنان فى آن معا »[٤٦] هل تريد أن تنظر اليه كشاعر ؟ ستجد أنه مفكر ! هل تريد أن تنظر اليه كمفكر ؟ ستكتشف أنه شاعر[٤٧] .

**الخاصية الثانية :**

الذات التى تقع فى الامكان ولا تخرج منه تغرق فى اللامتناهى اذ ينفتح حقل الممكنات ويتسع أمام الذات شيئا فشيئا ، وتصبح أشياء كثيرة ممكنة ، لكن لا شىء منها يصبح حقيقة واقعة أو وجودا بالفعل ، وأخيرا يبدو للذات أن كل شىء ممكن . وتلك هى على وجه الدقة اللحظة التى تبتلع فيها الهاوية الذات .. بحيث يصبح الفرد نفسه مجرد سراب[٤٨] . اذ ليس ثمة حد أو نهاية تحيل الذات الى واقع وحقيقة ووجود : اذ للفكر التأملى خاصية ملحوظة هى أن يكون لامتناهيا ، لكن القول بأنه لامتناه يرادف قولنا انه لا يتوقف قط . فما الذى يوقفه ؟ انه لا يوقف ذاته لأنه ان حاول ذلك فلا بد أن يستخدم ذاته ، وهو أشبه بقولنا : داونى بالتى هى كانت الداء . أو أن تقول للمريض عليك باختيار الدواء الذى تعالج نفسك به . وهو قول يعنى أنه ينمو ويزدهر لكن ربما أمكن القول بأن اللامتناهى الذى يتسم به الفكر التأملى هنا هو اللامتناهى الفاسد أو اللامتناهى الزائف ..[٤٩] . وهو تعبير هيجلى لا يخفى[٥٠] . ان هذا الفكر التأملى لا يمكن أن يتوقف ، ويكف عن الانتقال من امكان الى امكان الا عن طريق التزام الارادة بقرار تصدره .

(46) Cité par Jean Wahl : Etudes Kierkegaardienns p. 51 .

(47) Ibid, 52 .

(48) S. Kierkegaard : « Either.. or » , Vol., p. 17.

(49) S. Kierkegaard : Concluding Unscientific Postscript. « p. 102 » .

(٥٠) انظر فى فكرة هيجل عن اللامتناهى الزائف فى شىء من التفصيل

الذات غير أن مثل هـذه الممارسة للحرية واتخاذ القرار ، هو بالضبط ما تفتقر اليه الذات فى المرحلة الحسية بشطريها المباشرة والتأملية فى آن معا .

**الخاصية الثالثة :**

المرحلة الجمالية التأملية هى المرحلة التى يتخذ فيها المرء موقف المتأمل ، أو الملاحظ والمدقق والمدرك .. ألخ بل هذا هو ما تعنيه كلمة الجمالى ... Aesthetic فى اللغات الأجنبية من حيث اشتقاقها اللغوى ، فهى فى الأصل مشتقة من الكلمة اليونانية التى تعنى الادراك الحسى ... Aisthetikos أو النفاذ فى ادراك الأشياء ، وعلى ذلك فان الرجل الجمالى التأملى ( فى هذا الشطر الثانى من المرحلة الحسية ) يكون أساسا ملاحظا ، نافذا فى ادراكه للاشياء ، هدفه الأول الفهم الموضوعى الشامل . ومن الضرورى لكى يصل الى مثل هذا الفهم أن يوجه انتباهه بعيدا عن ذاته ، ويركزه نحو الموضوع الذى يريد فهمه وبحثه بصفة عامة — والمهم أننا هنا فى مجال « التأمل » « والتفكير » الذى لا يتحول الى فعل . وذلك لأن الفعل يحتاج الى قرار ، واتخاذ القرار خاصية أساسية للمرحلة الأخلاقية التى سندرسها فى فصل قادم . ولهذا فقد ذهب بعض الباحثين الى القول بأن التفرقة التى يصفها كيركجور بين المرحلة الجمالية التأملية وبين المرحلة الأخلاقية توازى التفرقة التى وضعها كانط I. Kant بين استعمال العقل النظرى من ناحية والعقل العملى من ناحية أخرى .

**الخاصية الرابعة :**

وأخيرا فمن الضرورى أن نتذكر باستمرار أن كيركجور يضع المذهب الهيجلى ....... Hegelianism ( وربما كنا أكثر دقة لو قلنا

---

كتابنا « المنهج الجدلى عند هيجل » ص ١٦٢ وما بعدها من طبعة دار التنوير عام ١٩٨٢ — ومما له مغزى أن نجد هيجل يقول لنا أن اللامتناهى الحقيقى هو الوجود لذاته ، أو هو « الانا أو الذات » المرجع السابق ص ١٦٤ .

أنه يقصد الهيجليه الدانماركية كما تتمثل عند هايبرج Heiberg ومارتنسن Martensen أكثر مما يقصد هيجل نفسه ) وكذلك المذهب الرومانتيكى Romanticsm ضمن المرحلة الجمالية التأملية — رغم وجود فروق جوهرية بين الحركتين لكنهما معا يشتركان فى خاصية واحدة هى أن « الذات الفردية » تضيع فى هذين المذهبين ، ومن ثم يغيب القرار الذى يحول الفكر الى فعل أو ينقذ الذات من ضياعها فى الخيال ! يقول روبرتس Roberts يدرج كيركجور الشك العقلى والنظر الميتا — فيزيقى كله تحت اسم المرحلة الجمالية لأنه يراها أساسا كمحاولات لتجنب اتخاذ قرار أخلاقى • والتحالف بين الموقفين أوضح من أن يحتاج الى التفاتة خاصة • وهو يفسر لماذا بحث عن علاج لمذهب الشك فى ضرب من الالتزام بدلا من ضرب من التفكير • فكيركجور يعتبر النظر الميتافيزيقى محاولة لحل مشكلات الحياة بالضرورة المنطقية بدلا من الحديث عن الصراع والعذاب والعواطف الجياشة والقرارات الأخلاقية والحاجة الى الغفران ••»[٥١] • وهكذا تتبخر الذات وهى تتأمل مشكلات لا علاقة لها بها وتهرب من اتخاذ موقف أخلاقى واضح بالالتجاء الى عالم الفكر المجرد •• !

## رابعا — يوميات مغو :

ينتهى المجلد الأول من « أما •• أو » بكتيب صغير ، كثيرا ما نشر مستقلا عنوانه « يوميات مغو » [٥٢] • أراد فيه كيركجور أن يطور فهمه للجمالية التأملية ( القطب الثانى من المرحلة الأولى من مراحل الوجود) بأن يعرض شخصية جزئية عينية هى « يوحنا المغوى » • وقد أحدثت هذه اليومات ضجة كبيرة عندما نشرت فى كوبنهاجن لأول مرة عام

(51) David E. Roberts : Existen tialism and Religlous Belief p. 68 - 69 Oxford University press .

(٥٢) صدر فى اللغة الفرنسية فى كتاب مستقل هو :

١٨٤٣ بسبب الجرأة التى تحتــوى عليها وعبارات الغزل المكشــوف والأوصاف الجنسية الشهوانية التى تنتشر فى هذه اليوميات [٥٣] •

وهذه اليوميات كتبها رجل اسمه « يوحنا » الملقب باغوى ، واذا كان الرجل الجمالى الأول — أو المولود الأول فى مملكة المباشرة ، وأعنى به دون جوان ذا مزاج سوداوى يبحث عن المتعة دون أن يفكر فيها أو حتى يحاول ادراكها ، فان « يوحنا » رجل عنيف فى شــهوانيته انه يمثل المغوى المتأمل المتروى الذى ينصب شباكه وفق خطة مرسومة ويعمل بصبر دون ملل على تحقيقها ، فالمغويان يمثلان التوتر القائم بين قطبى المرحلة الحسية المباشرة والجمالية التأملية • وكثيرا ما يذكر كيركجور هذه التفرقة تحت قناع دراسة الفروق بين « دون جوان » و « فاوست » اذ يعد فاوست Faust من زوايا كثيرة مثلا واضحا على الجمالية التأملية ، وربما استلهم كيركجور الكثير من جــوانب شخصية يوحنا المغوى من « شخصية فاوست » الذى يعد من زوايا كثيرة مثلا واضحا على الجمالية التأملية • وعلى الرغم من أن « دون جوان » ويوحنا المغوى ممثلان للمرحلة الحسية فهما معا مغويان ، فان التشابه بينهما من حيث المغامرات الشهوانية ، يقف عند هذا الحد • فدون جوان تجسيد للقوى الحسية فهو يقهر النساء بقــوته الشبقية المطبقة ، أكثر من حرصه على تطوير خطط الغواية وتنفيذها بمهارة وذكاء والموسيقى وحــدها هى القادرة على التعبير عن قــوة مباشرته • أما « يوحنا » فهو ، من ناحية أخرى ، لا يغوى سوى امرأة واحدة ، وهو يحقق هذه الغواية بخطة طويلة ومفصلة يصفها فى يومياته بتفصيلات ملتوية ومملة أحيانا • لكن ما يسترعى الانتباه فيها هو الكيفية التى تتم بها الغواية أو التأمل الطويل والتروى والاستغراق فى التفكير •

= Kierkegaard : le Journal du Seducteur Traduction Francaise par Gateau Stock 1929 .

(53) F. Brandt : S. Kierkegaard, p. 38 .

تبدأ اليوميات بأن يروى لنا « يوحنا » كيف أنه رأى فى الشارع فتاة صغيرة ساحرة مرحة ولطيفة : « كانت من أمتع الفتيات اللاتى رأتهن منذ مدة طويلة : شخصيتها ساحرة جذابة نظراتها فيها طفولة وبراءة وطهارة وحب استطلاع أيضا » (٥٤) . وهو يشـــكر الظروف السعيدة مرتين مرة لأنها جعلته يلتقى بهذه الفتاة الجميلة ومرة أخرى لأنه التقى بها فى فصل الربيع ، فصل الحب وتفتح الأزهار ، مرة أخرى أخرى أشكرك أيتها الصدفة الكريمة تقبلى امتنانى : لو أننى رأيتها فى فصل الشتاء لكانت مختفية فى عباءة خضراء ، ولربما كانت باردة أو لربما جعلتها قسوة الجو أقل جمالا ، أما الآن فياله من حظ ! ها أنذا أراها فى أجمل أيام السنة فى فصل الربيع ! وقبيل الغروب بقليل ، حوالى السادسة والنصف بعد الظهر ، بعد أن فقدت الشمس حـــدة حرارتها وتنفست الطبيعة بحرية ، وأصبحت البحيرة ساكنة تنعكس المنازل على صفحتها كما تنعكس على صفحة المرآة (٥٥) .

والقارىء لا يرى هذه الفتاة الصغيرة الا بمنظار يوحنا ومن خلال وصفه : « على الرغم من أننى كنت أعد نفسى لهذه اللحظة منذ فترة طويلة فاننى لا أستطيع ان أتحكم فى مشاعرى .. فقد كانت فى أروع سنى عمرها فتاة صغيرة لا تنمو لأنها ولدت مكتملة النمو ! وها هنـــا موطن ثراؤها اللامتناهى ! فليست منيرفا Minerva هى وحدها التى خرجت مكتملة النمو من رأس جوبيتر Jupiter وليست فينوس Venus وحدها هى التى خرجت فى كامل بهائها وجمالها من أعماق البحر ، بل كل فتاة صغيرة تولد على هذا النمو مكتملة النمو ما لم يدمر أنوثتها ما يسميه الرجال بالنمو والتطور ، انها لم تستيقظ على فترات بل دفعة واحدة ! (٥٦) .

(54) S. iKerkegaard : « Either .. or, » Vol. I, p. 326 .

(55) Ibid p. 327 .

(56) Ibid .

وكل هذا الوجد والهيام ولم يكن « يوحنا » يعرف اسمها ! في اليوم التالي رآها تسير مع فتاتين في الطريق فتبعن وكلما توقفن راح يقرأ الاعلانات الملصقة في المحلات العامة وعيناه مركزتان على الفتاة المجهولة ، حتى سمع احدى الفتاتين تناديها « كورديليا Cardelia اسم رائع حقا ! انني أتذكره الآن انه اسم الابنة الثالثة للملك لير King Lear في مسرحية شكسبير الشهيرة .. تلك الفتاة الممتازة التي كان قلبها يتمزق حزنا وهي صامتة ! وفي اليوم التالي كتب يوحنا في مذكراته « استطعت اليوم أن أجمع بعض المعلومات عن المنزل الذي اختفت بداخله ، انه منزل تملكه أرملة جانس Jansen لها ثلاث بنات .. أما فتاتي فهي كورديليا فال Wahl Cordelia وهي ابنة نقيب في البحرية توفى منذ سنوات قليلة وتوفت والدتها أيضا ، وهي الآن تعيش مع عمتها » (٥٧) . ويظل « يوحنا » يتتبعها ويجمع المعلومات عنها وعن أسرتها ، ثم قابلها في منزل أحد تجار الجملة واسمه باكستر Baxter مع شاب ساذج اسمه ادوارد Edward وهو ابن هذا التاجر وخطيب كورديليا . فيتقرب من ادوارد ويكتب في يومياته « أصبحنا الآن ، ادوارد وأنا ، صديقين حميمين ، صداقة حقيقية ، علاقة جميلة تقوم بيننا لم نسمع عنها منذ أيام اليونان المزدهرة ! وبعد بضعة أحاديث معه اعترف لي بكل أسراره» (٥٨) وهكذا ظل يوحنا يتردد على المنزل ويرى كورديليا ويتقرب اليها ، ويضع خطة للوصول اليها ويسعى الى تنفيذها مبرزا الكثير من المواقف المثيرة الممتعة التي يلاحظها لكنه لا يشارك فيها : « فالحياة بالنسبة له دراما ، وما يستحوذ على تفكيره هو الكشف البارع عن هذه الدراما . لكنه هو نفسه متفرج أو ملاحظ حتى وهو يؤدي دوره ويقوم بفعل ما . . » (٥٩) . انه يسعى الى المتعة يتجنب الملل . فعلى حين

---

(57) Ibid .
(58) S. Kierkegaard : Either .. or Vol I p. 334 .
(59) S. Kierkegaard : « Concept of Irony p » . 300 .

أن مقولتى اللذة والألم كانتا تسيطران على القطب الأول أى الحسية المباشرة التى يمثلها « دون جوان » ، فان مقولتى الممتع والممل هما المسيطران بصفة خاصة على الجمالية التأملية . ويظل « يوحنا » يحكم الحصار حول الفتاة ، ويضع الخطط حتى تفسخ عطبتها « لادوارد » ، لكن يوحنا يخشى الالتزام والتعهد الذى يجعله يرتبط بها بعلاقة ما فهو يريد باستمرار أن يظل الباب مفتوحا لأكبر عدد من الممكنات ، وتلك حقيقة تعبر بوضوح عن منهجه فى الغواية انه يريد أن يمتلك كوديليا لكنه لا يريد أن يقوم نحوها بأى التزام شخصى . ومن ثم فان عليه أن يعالج الأمر ببراعة بطريقة تجعلها هى نفسها التى تقوم بجميع الخطوات الحاسمة . ولهذا فهو يكتب اليها مثيرا شوقها الى الحب المتحرر مبغضا الخطبة والالتزام والتقيد .

« حبيبتى كورديليا : ان الحب يحب الكتمان والخطبة اعلان ، الحب يحب الصمت ، والخطبة حديث وذيوع ، والحب يحب الهمس والخطبة صوت مرتفع ، ومع ذلك فبفضل فن حبيبتى كورديليا ستصبح الخطبة أفضل السبل لخداع العدو . فلا يوجد فى الليلة الظلماء ما هو أشد خطورة على السفن الأخرى أكثر من تعيق مصباح يكون أكثر خداعا من الظلام » .

المخلص يوحنا(٦٠)

« حبيبى كورديليا !

هناك عربة صغيرة تنتظر عند الباب وهى عندى أوسع من العالم بأسره ما دامت تتسع لاثنين ، وهى مشدودة الى جوادين جامحين مثل قوى الطبيعة ، غير صبورين كعواطفى ، جريئين كأفكارك . آن شئت حملتك هذه العربة بعيدا .

---

(60) S. Kierkegaard : Either .. or, Vol, I, p. 383 .

حبيبتي كورديليا ! هل تأمرين ؟ ! ان أمرك هو الكلمة التى تحل عنان الجوادين وتطلق فرحة الانطلاق • سوف أحملك بعيدا لا من بين جماعة من الناس الى جماعة أخرى ، بل سأحملك بعيدا عن العالم • ان الجوادين يحرنان ويشبان على قوائمهما ! ويرفعان العربة عاليا ••

المخلص يوحنا (٦١)

حبيبتي كورديليا !

يروى فى الحكايات الخرافية القديمة أن نهرا وقع فى غرام فتاة وكذلك روحى فهى كالنهر الذى يحبك ، فهو حينا يكون هادئا تنعكس صورتك على صفحته بهدوء وعمق ، وحينا آخر يتخيل انه امتلك صورتك فتصطخب أمواجه وترمجر حتى تمنعك من الفرار مرة أخرى• وأحيانا ثالثة تتهادى أمواجه برقة وتداعب صورتك ، وعندما تفقدها نصبح الأمواج سوداء يائسة • تلك هى روحى كالنهر الذى وقع فى غرامك •

المخلص يوحنا (٦٢)

واستطاع يوحنا بحيله وخداعه أن ينال الفتاة « كورديليا » • وفى اليوم التالى بعد ليلة الحب الوحيدة كتب فى يومياته يقول :

« لم لا تطول ليلة كهذه أكثر من ذلك ؟ اذا كان فى استطاعة الكتريون Alectryon (٦٣) ان ينسى نفسه ، فلماذا لا تكون الشمس

---

(61) Ibid, p. 391 .

(12) Ibid, p. 402 .

(٦٣) الكتريون Alectryon كان صديق مارس Mars اله الحرب فى الاساطير اليونانية . وكان يقوم بحراسته عندما يقوم « مارس » بلقاءاته الغرامية مع فينوس Venus لكنه فى ليلة من ليالى الغرام نام وهو يقوم بالحراسة وأعطى الفرصة للاله أبولو لكى يفاجىء مارس وفينوس .

متعاطفة بالمثل .. ؟ ومع ذلك فقد انتهى الآن كل شيء ، وأنا لا أريد أن أرها مرة ثانية . فالفتاة عندما تستسلم تماما تكون عندئذ عاجزة وضعيفة ، وتكون قد فقدت كل شيء . لأنه اذا كانت البراءة عاملا سلبيا عند الرجل فهي عند المرأة جوهر وجودها . والآن كل مقاومة مستحيلة ، انها فقط بقدر ما تطول يكون الحب جميلا وعندما تتوقف تتحول الى عجز وضعف وتعود .لا أريد أن يذكرنى أحد بعلاقتى معها، لقد فقدت شذاها ، وولت تلك الأيام التى كانت تتحول فيها الفتاة من شدة ألمها من حبيبها الخائن الى عباد الشمس [٦٤] . لن أودعها فليس أكره عندى من دموع المرأة وتوسلاتها التى تبدد كل شيء لكنها مع ذلك لا تعنى شيئا . لقد أحببتها لكنها من الآن فصاعدا لم تعد تستطيع أن تشبع روحى . ولو كنت الها لفعلت معها ما فعله نبتون Neptune مع عروس البحر ، لكنت حولتها الى رجل » [٦٥] .

وهكذا نجد « يوحنا » يمضى فى غوايته بمكر شيطانى ، ولهذا حرص على أن يظل سلوكه نحوها غامضا ملتبس الدلالة كما وصفه القاضى غلهلم : « أنت تحوم باستمرار حول نفسك ومهما تكن الخطوة الحاسمة تظل محتفظا بامكان التفسير الذى يجعل كلمة واحدة تقلب كل شيء » [٦٦] . وحتى فى اللحظات التى كان فيها شديد الالتصاق بكورديليا ظل يوحنا « لغزا » بالنسبة لها . وهو يعرف ذلك ويستمتع به « الشيء الوحيد الذى لن تعرفه عنى هو أننى لا شيء » [٦٧] . انه يجرب امكانيات كثيرة ويريد أن يظل باب الامكانات مفتوحا ، ولهذا

---

(٦٤) كليتى Clytie تحولت ، فى الاساطير اليونانية الى عباد الشمس عندما اكتشفت خيانة الاله أبوللو .

(65) S. Kierkegaard : « Either .. or » . Vol. I p. 439 .

(66) S. Kierkegaard : « Eiether .. Or , » Vol . 2 p. 11 .

(67) Ibid, Vol . I, p. 349

فو لا يلزم نفسه باتخاذ أى قرار أو بمسئولية تحقيق واحدة منها بجد واهتمام انه يجرب فنون الاغراء ، لكنه لا يعد ولا يتورط فى أى زواج انه يتجنب الحياة الملتزمة • لأن القرارات مهما يكن نوعها هى فى نظر الحسية التأملية — حصر وتضيق وتجديد ، ولهذا ينسحب يوحنـا باستمرار من عالم الواقع العقلى العينى ليدخل فى عالم يسيطر عليه خياله الحر • وهكذا أضاع ذاته وبددها فى الحاضر وأهمل بذلك الماضى والمستقبل ، فلم يعد يحتفظ بالماضى فى ذاكرته ، ثم انه انسحب من مستقبله الذى يجابه بمسئولية! القرار » (٦٨) •

## خامسا — خاتمـــة :

فى الفصل السابق أعنى « الحسية المباشرة » كانت عوامل تكوين الذات الطاغية هى التناهى ، والواقع والوجود الفعلى •• الخ ولهذا ضاعت الذات فى البيئة الطبيعية أو الاجتماعية المحيطة بها ، أما هنا فى الحسية أو الجمالية التأملية فالعوامل السائدة هى اللاتناهى والخيال والامكان • ويرتبط التفكير الخيالى بالامكان ارتباطا وثيقا اذ من خلال هذا الفكر يتخيل المرء البدائل المختلفة التى يستطيع أن يحققها • غير أن هذا التفكير فى الممكنات لا يمكن أبدا أن يختلط بالتحقق الفعلى لهذه الممكنات : « لأن ما تريده الذات هو أن ينفتح أمامها حقل الممكنات ويتسع : دون أن يصبح شىء منها حقيقة واقعة حتى يبدو أمام الذات أن كل شىء ممكن » (٦٩) • وتلك هى اللحظة التى تسقط فيها الذات فى الهاوية ! وصاحب الفكر العقلى يعانى نفس ضياع الذات الذى يعانى منه صاحب اللذات الرومانتيكى ، فبينما صاحب اللذات يضيع نفسه فى مباشرة الحاضر الشهوانى ، فان الفكر العقلى يضيع نفسه فى

---

(٦٨) الدكتور عبد الرحمن بدوى : دراسات فى الفلسفة الوجودية ص ٥٠ — ٥١ ، دار الثقافة بيروت ط ٣ عام ١٩٧٣ •

(69) S. Kierkegaard : Sickness Unto death p. 169 .

مباشرة فكره • ان المفكر العقلي يسعى الى الاحاطة بالحقيقة الواقعة بواسطة مقولات منطق كلى • لكن فى مثل هذا المذهب لا تكون ثمة أهمية للذات الموجودة العينية ، فكما أنه بالنسبة الى الشهوانى كل فتاة هى امرأة بوجه عام ، فكذلك بالنسبة للمفكر العقلى كل حقيقة تتحول الى مقولات مجردة وعامة • والتفكير النظرى لا يرى غير الحركة العامة للتاريخ مفسرة بتوسط المقولات المنطقية ، ولكنه ليس الفرد الذى يدرك نفسه داخل تاريخه العينى الجزئى • وهكذا نجد كلا من رجل االذات والمفكر العقلى يتهرب من مسئولية اتخاذ قرار ، وكلاهما يغازل مملكة الامكان ولكنه لا يقفز فى الوجود • فرجل اللذات يتهرب من المستقبل ومن المسئولية بتشتيت ذاته فى ملذات موقوته ، والمفكر العقلى يتهرب من الاختيار بأن يلعب دور مراقب محايد يتأمل الحركات العامة الجارية فى التاريخ العالمى ، ولكنه لا يشارك أبدا فى تاريخه الباطن بوجـدان واستبطان [٧٠] •

وسيطرة الممكنات على الذات يعبر عن نقص واضح فليس الذات كلها « امكان » : ان المرء يضيع نفسه ويفقد ذاته عندما يراها منعكسة فى الخيال ، وفى الممكن • لكن اذا ما نظر المرء الى ذاته فى المرآة فان المطلوب منه أن يعرف ذاته ، لأنه اذا ما نظر فى المرآة ، ولم يعرف نفسه فانه لا يكون قد رأى نفسه بل رأى رجلا فحسب ، رأى مجـرد انسان • غير أن مرآة الذات ليست مرآة عادية ، ومن ثم فلا بد من استخدامها بحذر وحرص اذ يمكن أن يقال انها مرآة كاذبة : فالذات التى نرى كذا وكذا من ممكنات نفسها لم تر سوى نصف الحقيقة،فحسب لأن هذه الذات ممكناتها لاتزال بعيدة عن نفسها ، أنها فى منتصف الطريق الى ذاتها فحسب • وهكذا تكون المشكلة هى كيف يمكن للضرورة الكامنة فى الذات أن تحددها بدقة أكثر ؟ فالامكان يشبه الطفل الذى يدعوه

---

(٧٠) الدكتور عبد الرحمن بدوى « دراسات فى الفلسفة الوجودية » دار الثقافة ببيروت عام ١٩٧٣ •

صديقه للمشاركة فى الاستمتاع بشىء لذيذ ، فتراه يقول على الفور : نعم ! لكن السؤال بعد ذلك هو : هل يوافق الوالدان ، وهل يسمحان بالذهاب الى صديقه ؟ والوالدان هنا هما الضرورة » [٧١]. ويكشف هذا النص عن الخلل الذى يصيب بناء الذات عندما يسيطر عليها جانب واحد من جوانبها المتعددة وهو ما يسميه كيركجور « بنصف الحقيقة » فقط ! وتظل الذات فى هذا النصف دون أن تحاول تحويل الممكنات الى واقع فعلى أو الاعتراف بواقعها أو جانب الضرورة فيها . وهنـاك نتيجتان هامتان ترتبطان ارتباطا وثيقا باصرار الذات على البقاء فى عالم الخيال واللعب بالممكنات ورفض العودة الى الواقـع الفعلى :

## النتيجة الأولى :

هو ضياع التاريخ وبداية ظهور الأساطير « سرعان ما تصبحين ملكى يا حبيبتى كورديليا ، فتغمض الشمس عينها ، وينتهى التـاريخ وتبدأ الأساطير فى الظهور ، وألقى وراء ظهرى لا بالساعة فحسب بل بالليل كله ، وأسرع اليك أصيخ السمع لكى أعثر عليك لا من وقـع أقدامك بل من صوت دقات قلبك » [٧٢] . وهكذا تصبح الحياة حقيقة أثيرية حتى أن الواقع الفعلى يضيع أثره الى حد كبير [٧٣] .

## والنتيجة الثانية :

هى أن الذات التى تضيع فى خيال الامكان تغرق أيضا فى فكر لامتناه . وهى لا تستطيع أن توقفه ، فما أن يواصل المرء التفكير حتى يجد الممكنات أمامه بغير حصر ، وكلما استغرق فى الامكان قل فى وجوده الفعلى . وتؤدى هذه الكثرة المتعددة من الممكنات الى كثرة

(71) S. Kierkegaard : Either .. or , Vol. I. p. 435 .

(72) S. Kierkegaard : Either .. or, Vol. I, p. 435 .

(73) Ibid, p. 422 .

متعددة الأنواع للذات شبيهة بما رأيناه فى المرحلة الحسية المباشرة ، فالذات تصبح فى الجمالية التأملية حزمة من الممكنات غير المنظمة • لكن المرء ما لم يستدع الامكان ليعود الى الضرورة فسف تضيع ذاته • تكون النتيجة ان هذا الشخص يصبح بالنسبة لنفسه « مجرد سراب» والطريقة الوحيدة لوقف هـذا التفكير اللامتناهى هى عـزم الارادة وتصميمها • فعن طريق هذا العزم يتأكد الوجود الفعلى للذات • لكن هذه العملية تحتاج الى ممارسة الحرية فى اتخاذ القرار ومع هـذا التطور للذات ننتقل من المرحلة الحسية الى المرحلة الأخلاقية •

كنا حتى الآن نناقش المرحلة الجمالية التأملية ( القطب الثـانى من المرحلة الحسية ) على أنها وجهة نظر ممكنة من الحياة ، أو على أنهـا نمط مثالى من الشخصية • لكن هذه المرحلة تمثل كذلك طورا معينا فى تطور الذات ، وها هنا نجد أيضا توازيا بين تطور الذات الجمالية التأملية عند كيركجور ، وما يقوله علماء النفس المتأخرون على نحو ما كان الأمر فى المرحلة الحسية المباشرة التى ناقشناها فى الفصل السابق • ويشير مارك تيلور Mark C. Taylor بصفة خاصة الى نقطتين بارزتين :

**الأولى :**

أن كثيرا من علماء النفس يذهبون الى أن عملية تمايز الطفل وعالمه التى تبدأ مع احباط الرغبة تسير أبعد من ذلك ، فهى تسـير بالتدريج حتى تصل ، شيئا فشيئا الى الوعى الذاتى خلال الأطوار الأولى من المرحلة الاستية Anal Stage والتفرقة الأساسية الموجودة فى الوعى الذاتى هى التعرف الواضـح على الاختلاف بين العـالم الموضوعى والعالم الذاتى — ويتطور هذا الادراك مع تمايز الأنا عن الهو id ، فعلى حين أن الهو ... I d فى مرحلة الاشباع المباشر يفشل فى التمييز بين الداخل والخارج أو الجوانية والبرانية • فاحبـاط الرغبة يولد تفرقة بين الرغبة الداخلية والوسيلة الخارجية لاشباعها•

ما دامت الرغبة لم تشبع بعد على نحو مباشر ، فان الذات تسعى نحو ما ترغبه من العالم المحيط بها . ولكى تتم عملية اشباع الرغبة هذه ، فلا بد أن تكون هناك تفرقة واضحة بين الذات التى ترغب والموضوع المرغوب فيه . فالأنا هى الوسيلة التى ترتبط بواسطتها الرغبة الداخلية بالواقع الخارجى الذى يشبعها ، كما تقوم الأنا بكبح الطاقات النفسية المضادة لدوافع الهو Id الى أن يتم توجيه سليم نحو موضوع الطاقة النفسية . ومن خلال الأنا تتشكل خطة يمكن أن نتخيل أن الارادة سوف تحقق اشباع الرغبة . وتساعد هذا النشاط القصدى قدرة الطفل على استخدام اللغة وتنسيق الأهداف . ورغم أن الشروط المطلوبة للارادة حاضرة فان وجودها لم يتأكد بعد . ومن الواضح أن مراحل تطور الذات التى نلخصها هنا توازى المراحل التى رأى كيركجور أن الذات تسير فيها فى انتقالها من القطب المباشر الى القطب التأملى فى المرحلة الحسية .

**النقطة الثانية :**

التى يشير اليها « مارك تيلور » هى أن جانبا كبيرا من حياة الصبى هى « وجود خيالى » ، ويؤكد كثير من علماء النفس على أهمية الخيال فى عملية التنشئة الاجتماعية للطفل . والتركيز على الخيال فى تطور الطفل واضح فى لعبه اذ كثيرا ما يدعى الطفل القيام بأدوار مختلفة يتمثل فيها العالم أمامه ، وغالبا ما يعجز الطفل عن التمييز بوضوح بين العالم الخيالى والعالم الواقعى ، وذلك يفسر الى حد ما ، ميل الأطفال وافتتانهم بالحكايات الخرافية ، فى الوقت الذى يؤكد فيه كيركجور على اهتمام كثير من الرومانتيكيين بالأساطير والحكايات الخرافية . وفضلا عن ذلك فان الطفل يحاول فى هذا اللعب الخيالى أن يرى كيف يبدو العالم من منظور معين « داخلى » ، ويبدو عالمه لامتناه فى امكاناته التى يستطيع أن يتخيل فيها نفسه ، وبالطبع لا بد للطفل لكى يحقق دوره الخيالى ، من ممارسة الارادة

وذلك يحدث فى مرحلة متأخرة من حياته • ومن ثم فان اللعب الخيالى خطوة هامة فى انضاج الذات •

ومن هذه الزاوية فاننا يمكن أن ننظر الى المرحلة الجمالية التأملية عند كيركجور على أنها كذلك طور من أطوار الذات • ويمكن ، بالطبع ، أن تثار هنا بعض اشكالات مثلما تثار فى كل مجال آخر : لا سيما اذا نظرنا الى خصائص هذه المرحلة على أنها تطور حاسم فى حياة الانسان البالغ الناضج • وهذا ما يحدث بصفة عامة ، فيوحنا مثله مثل الطفل يعيش وجودا خياليا لأن عالمه عبارة عن حقل غير منظم من الممكنات وفضلا عن ذلك فان يوحنا لم يثبت ارادته قط فانه لهذا السبب لم يحقق ذاته الخاصة على الاطلاق (٧٤) •

* * *

(74) Mark C. Taylor : Kierkegaard p. 172 - 5 .

# الفصل الثالث

## المرحلة الأخلاقية

« الذات الحقة ليست هى الذات العارفة ٠ ٠ ٠
وانما هى الذات التى توجد على نحو أخلاقى » ٠

س ٠ كيركجور « حاشية ختامية
غير علمية »

### أولا ــ مقولتنا ــ القرار والاختيار :

لم تكن هناك ذات حقيقية فى المرحلة السابقة بشطريها : «الحسية المباشرة ، والجمالية التأملية » ، فى الأولى ضاعت الذات لانغماسها فى الحس وسيطرة البيئة الطبيعية والاجتماعية عليها ، وفى الثانية تبخرت فى الامكان والخيال والتأمل الميتافيزيقى عند الفلسفات النظرية ، وهنا وهناك ليس ثمة ذات حقة او شخصية مستقلة ، واذا غابت الذات غاب معها القرار ، فمن ذا الذى يمكن أن يتخذ قرارا ويتحمل مسئوليته اللهم الا الذات استقلة ؟ ! ومن هنا كانت مقولتا الرار والاختيار هامتين فى المرحلة الأخلاقية فهما يمثلان تطورا ملحوظا تنبثق فيه الذات التى تختار وتتخذ القرار • « فاذا كانت السمة الأساسية للمرحلة الحسية هى غياب القرار الذى تمارسه الذات بحرية ، فان السمة الأساسية للمرحلة الأخلاقية هى انبثاق القرار •• واذا كان كيركجور يذهب الى أن الزمان هو العملية التى تتحقق بها الامكانات بالفعل من خلال القرار • فان تطوير الذات للقرار المسئول ومعه الانتقال الى المرحلة الأخلاقية ، يمثل خطوة ذات مغزى هام فى عملية التفرد »[1] • أى الوصول الى الفرد ذى الوجود الأصيل •

لكن ما الذى يدفع الذات الى الحركة فتنتقل من المرحلة الحسية بشطريها الى المرحلة الاخلاقية ؟ لماذا لا يبقى رجل الحس قابعا فى حياته غارقا فى ملذاته ؟ الجواب ذو شطرين الأول : هو أنه ليس ثمة ما يمنع الانسان من الخضوع طوال حياته لسيطرة الحس والشهوة والحياة فى مستوى الحيوان ، بحيث يعيش حياة بهيمية لا يجد فيها نفسه ( ولك أن تلتفت حولك لتجد آلافا من الناس على هذا النحو ) وليس ثمة ضرورة خارجية تحتم عليه الخروج من هذا المستوى المتدنى

(1) Mark C. Taylor : Kierkegaard p. 185 .

الى مستوى أرفع من الحياة . والشطر الثانى : أن الضرورة التىتدفعه فى لحظات معينة الى الانتقال الى المرحلة الأخلاقية هى ضرورة تتوقف على نمو الوعى الذاتى عنده . والحق أن الحياة الحسية المتقلبة دوما سوف تدفع صاحبها ، يقينا ، الى الملل أو الضجر « تلك الأبدية بلا مضمون ، ذلك النعيم بلا متعة ، ذلك العمق السطحى ، ذلك الشبع الجوعان »[٢] . على حد تعبير كيركجور الذى يحدثنا عن هذه الحالة بطريقة شاعرية فيقول :

« الضجر أو الملل هو أصل الشرور جميعا ، ويمكن أن نتعقب جذوره التاريخية منذ بداية العالم : فقد شعرت الآلهة بالضجر فخلقت آدم . وشعر آدم بالملل والضجر لأنه كان وحيدا فخلقت له حواء . وهكذا دخل الملل الى العالم وازداد بنسبة زيادة السكان . كان آدم يشعر بالملل لأنه وحيد ، وهو الآن يشعر بالملل ومعه حواء ، ثم ينجبان قابيل وهابيل ويصبح الملل عائليا ! ويزداد سكان العالم ويصبح الملل جماعيا ! ولكى يسلوا أنفسهم خطرت لهم فكرة اقامة برج عال يرتفع الى عنان السماء ، والفكرة ذاتها مملة فيرتفع الملل مع ارتفاع البرج ، ويقيم الدليل المرعب على أن الملل اليد الطولى ، وكانت النتيجة أن تبعثرت الأمم فى الأرض تماما كما يسافر الأفراد اليوم الى الخارج[٣] لكن الشعور بالملل يظل يلازمهم »[٤] . فمن الطبيعى اذن أن تبذل

---

(2) S. Kierkegaard : The Concept of Irony p. 302 .

(٣) قارن أيضا قوله : « الانسان يمل حياة الريف فينتقل الى المدينة ، ويمل العيش فى وطنه الاصلى فيسافر الى الخارج ويمل من أوربا فيسافر الى أمريكا . . وهكذا . وفى النهاية يداعبه الامل فى رحلات لا تتوقف عبر الكواكب . . » « إما .. أو » الجزء الاول ص ٢٨٧ — ٢٨٨ وكأنه كان يفسر اندفاع الانسان فى القرن العشرين الى غزو الفضاء بوصفه ضربا من الهروب من حياته ومحاولة للتغلب على ما يشعر به من ملل وضجر عندما فقد الكثير من القيم والمثل العليا الاخلاقية !!

(4) S. Kierkegaard : Either .. or Vol . I, p. 282

الجهود للتغلب على الملل ، وهنا من الضرورى أن نتأمل المشكلة فى هدوء • • كل انسان يشعر بالملل يصرخ طالبا التغيير ، وأنا متعاطف مع هذا المطالب أتم التعاطف ، لكن من الضرورى أن نعمل وفق مبـدأ محددة »(٥) •

الملل أو الضجر ، اذا ، يسيطر على « الذات الطبيعية » ان صح التعبير ، ويعبر عن الخواء وانعدام المعنى فى حياتها أو عن ضياعها فى الاستمتاع الخالص بالملذات أو حياة التفكير الخالص فتسقط فى هوة الملل ! والخروج منها لايكون الا عن طريق التهكم ! : « فالدور الايجابى للتهكم هو أن يعيد الفرد الى نفسه مرة أخرى وأن يخلق فيه اهتماما بوجوده الأخلاقى بحيث يدرك أنه لا يمكن أن تكون هناك حياة بشرية أصيلة بدون تهكم » * • أما الدور السلبى للتهكم فهو ممارسة للموقف العدمى الذى يهدم الواقع المتناهى الذى يعيش فيه الفرد ، ويخرج الذاتية الحقة من سيطرة القوى الخارجية لتكون فردا أصيلا يقوم بالاختيار واتخاذ القرار •

انتقال الذات ، اذن من المرحلة الحسية الى المرحلة الأخلاقية يتم عن طريق التهكم والسخرية من الحياة الرتيبة المملة الخالية من القيم والمثل العليا • لكن ألسنا هنا نقع فى تناقض ظاهر عندما نقول أن « الذات » تخرج من مرحلة حسية الى أخرى أخلاقية ، فى الوقت الذى نقول فيه انه لا توجد « ذات » فى المرحلة الحسية ؟ ! الواقع أن الذات موجودة فى المرحلة الحسية لكنها فى « حالة امكان » ، أو هى « وجود بالقوة » ومهمة المرحلة الأخلاقية تحويل ما هو بالقوة الى وجود بالفعل عن طريق وعى المرء بذاته أو معرفته لنفسه أو « اختياره لذاته » على حد

---

(5) S. Kierkegaard : «The Concept of Irony» p. 338 .

(*) Ibid , p. 87 .

تعبير كيركجور • ويناقش كيركجور هذه الفكرة بالتفصيل فى ثلاث دراسات طويلة هى « المشروعية الجمالية للزواج » ، و « التوازن بين عنصرى الجمال والأخلاق فى تكوين الشخصية » وهما يشكلان المجلد الثانى من كتابه « اما •• أو •• » ثم فى دراسته : « ملاحظات مختلفة حول الزواج ، رد على اعتراضات يقدمها رجل الأخلاق القاضى فلهلم »، وهو الشخصية التى تولى شرح وجهة نظر كيركجور فى المرحلة الأخلاقية •

وربما كانت أفضل بداية لعرض وجهة نظر كيركجور فى المرحلة الأخلاقية أن نفهم معنى قوله : « أن على المرء أن يختار ذاته» لا سيما وأنه كثيرا ما يشير الى أنها « تحديث ، نوعا ما لمقولة يونانية » ويقصد بذلك المبدأ السقراطى الشهير « اعرف نفسك» ومن ثم يرتبط اختيار المرء لنفسه بمعرفته لذاته فلا شك أن السؤال الأخلاقى الذى أطرحه : « ماذا ينبغى على أن أفعل ؟ » يثير فى الحال سؤالا آخر أسبق منه هو : « ماذا فى استطاعتى أن أفعل ؟ » والسؤالان يؤديان الى مشكلة الذات مادمت لا أستطيع أن أعرف ماذا أستطيع أن أفعل ما لم تكن لدى ولو معرفة ضئيلة بنفسى : من أنا ؟ وهكذا ارتبط السؤال الأساسى عند كيركجور : من أنا ؟ أو ما هى الذات ؟ بعبارة سقراط فى محاورة « فايدروس » التى كثيرا ما يشير اليها كيركجور وهى « لا بد أن أعرف نفسى أولا •• فهل أنا مخلوق أكثر تعقيدا ، وأشد امتلاء بالانفعالات الطاغية من حية تيفون Typho أم أننى مخلوق أكثر رقة وأشد بساطة ، وهبته الطبيعة مصيرا الهيا هادئا • • ؟ » [٦] • وهكذا تنبين أن

---

(6) Plato : Phaedrus 230 .

وقارن أيضا الترجمة العربية لمحاورة « فايدروس » بقلم الدكتورة أميرة حلمى مطر ص ٤٣ من طبعة دار المعارف • ولا سيما شرحها للتيفون بانه «ريح ممتلئة بالغبار ، ويطلق هذا الاسم يضا على عملاق يملؤه الغرور » حاشية ١ ص ٤٣ ويبدو أن هذا العملاق يفسر فى بعض الترجمات على أنه حية ضخمة أيضا •

السعى وراء المعرفة الذاتية هى سمة لفعل الاختيار أعنى « لاختيار المرء لنفسه » [٧] ، الا أن كيركجور ينبهنا الى أن هذه المعرفة ليست تأملية ولا هى موضوعية وهو لهذا السبب يفضل استخدام تعبير اختيار المرء لنفسه يقول : « الفرد الأخلاقى يعرف نفسه ، غير أن هذه المعرفة ليست مجرد تأمل ( اذ لو صح ذلك لكان الفرد مقيدا بضرورته ) انها تفكير فى ذاته ، وهى نفسها فعل ، ومن ثم فقد فضلت عامدا استخدام تعبير « اختيار المرء لذاته » ، بدلا من معرفة المرء لنفسه • ومن هنا فان معرفة المرء لنفسه ليست هى النهاية ، بل على العكس ، هذه المعرفة لها ثمارها فمنها يبدأ ظهور الفرد الحقيقى • ولو أردت أن أكون حاذقا فى هذه النقطة لقلت ان الفرد يعرف نفسه بتلك الطريقة التى«عرف»[٨] بها آدم حواء بالمعنى الذى يعطيه العهد القديم لهذه الكلمة فالفرد يتصل بذاته ويعاشرها ويخصبها فيهب لنفسه الميلاد • وهذه الذات التى يعرفها الفرد هى الذات الواقعية ، والذات المثالية فى آن معا [٩] • ونحن نجد فى هذا النص فكرتين هامتين :

الأولى أن معرفة المرء لذاته تعنى اختياره لنفسه ، اختياره لذات حقة ومن ثم فقد عدل كيركجور المبدأ السقراطى القديم « اعرف نفسك» ليصبح اختر ذاتك •

والفكرة الثانية : هى أن الذات الجديدة التى « يهبها الميلاد : تجمع فى آن معا بين عاملين انطولوجيين من تكوين الذات وهما

---

(7) George J. Stack : Kierkegaard's «Existential Ethics» p. 138 University of Alaboma Press 1977 .

(٨) المعرفة هنا تعنى حرفيا الاتصال الجنسى كما جاء فى سفر التكوين « وعرف آدم حواء امرأته فحبلت وولدت قايين .. » الاصحاح الرابع : ١ .

(9) S. Kierkegaard : Either .. or , Vol . 2 , p. 263 .

« الواقع » و « المثال » فالوعى الأخلاقى يتطلب الفعل القصدى الذى يربط بينهما ، والمثال هو « الواجب أو ما ينبغى أن يكون » أما الواقع فهو ما أنا عليه بالفعل [١٠] . ومن هنا تبرز أهمية الاختيار ، أن يختار الانسان نفسه فى قيمتها الأبدية أو « شرعيتها الأزلية » على حد تعبير كيركجور [١١] . وبذلك يظفر بذاته الحقة وهذا هو الاختيار الايجابى الذى يشبهه فيلسوفنا بالحفل الذى كان يقام لتنصيب الفارس فى العصور الوسطى : « انه مس بباطن السيف على رأس الفارس يصبح بعده نبيلا الى الأبد . وهو لا يصبح شيئا آخر غير ما هو عليه لكنه يصير ذاته ، اذ يتوحد الوعى ويصبح ذاته . والأمر هنا كالأمر فى الميراث فمهما بلغت ثورة الوريث حتى لو ورث كنوز الأرض جميعا ، فانه لا يتسلم ميراثه الا اذا بلغ سن الرشـــد ، كذلك بالغـــا ما بلغ ثراء الشخصية فانها لا تكون شيئا قبل عملية اعتبارها ذاتها . وعلى العكس من ذلك : أكثر الشخصيات فقرا تكون كل شىء عندما تختار نفسها . اذ ليس المهم أن يكون المرء هذا أو ذاك بل أن يكون ذاته . وهـــذا ما يستطيعه كل انسان لو أراد [١٢] . وتعتمد مناقشة كيركجور لاختيار المرء لذاته فى شرعيتها الأزلية على تصوره لعينية وجود الذات فما الذى اختاره ؟ ليس هذا الشىء أو ذاك ، لأنى اختار على نحو مطلق ، انى فى الواقع اختار المطلق . وما هو هذا المطلق ؟ أنه ذاتى فى شرعيتها الأزلية ولا شىء آخر غير ذاتى أستطيع اختياره على نحو مطلق ، اذ لو اخترت شيئا آخر لا خترت شيئا متناهيا فليس ذلك اختيارا على نحو مطلق »[١٣] . ويستطرد كيركجور فى السياق ذاته ليخبرنا أن عملية الاختيار تتم بحركتين جدليتين : فما أختاره ليس موجودا وهو يظهر

---

(10) George J. Stack : op . cit . p. 88 .

(11) S. Kierkegaard : Either - or Vol; II p. 218 .

(12( Ibid , p. 181 .

(13) S. Kierkergaard : Either .. or, Vol. 2 p. 218 .

الى الوجود عن طريق الاختيار ، ومع ذلك فما اختاره موجود والا لما أمكن أن يكون هناك اختيار •لأننى لو كنت اختار مالا وجود له وأظهره الى الوجود بعملية الاختيار ، لكنت فى هذه الحالة لا أختار بل أخلق ، ولكنى لا أخلق نفسى بل أختارها • ومن ثم فعلى حين أن الطبيعة قد خلقت من عدم وعلى حين أننى أنا نفس تلك الشخصية المباشرة قد خلقت من عدم ، فاننى كروح حر قد ولدت من مبدأ التناقض أو ولدت من واقعة اختبارى لنفسى »[١٤] •

ومن هذه النصوص يتضح ما يعنيه كيركجور باختيار المرء لنفسه فى شرعيتها الأزلية أو صحتها الأبدية ، فعملية الاختيار هذه المرحلة وسط بين المبدأ السقراطى القديم الذى يطالب المرء بمعرفة ذاته (اعرف نفسك ) وبين خلق الانسان لنفسه ( اخلق ذاتك ) فليس صوابا أن نأخذ بواحد من هذين البديلين : الأول أقل مما ينبغى ، والثانى أعظم مما ينبغى : فاذا كان من المبالغة أن نقول ان الذات تخلق نفسها ، فمن التقليل أكثر مما ينبغى أن نطالب الذات بأن تعرف نفسها فحسب • صحيح أن معرفة المرء لنفسه ضرورية ، لكنها ليست شرطا كافيا لانبثاق الذات الناضجة ، ولقد سبق أن رأينا كيف أن المباشرة تلغى بظهور الفكر وتطور الوعى الذاتى ، فكلما تطور الفكر أصبح المرء على وعى متزايد بتميزه الجزئى • وينبغى أن يكون الهدف من مثل هذا التفكير الذاتى النفاذ بعمق الى أغوار الوجود الفعلى العينى للمرء ، لا بد أن يكون على وعى بذاته بوصفها نتاجا لبيئة معينة طبيعية واجتماعية : فالعوامل الاجتماعية والفيريقية التى يؤثر بها الآباء على الأبناء موجودة فى الذات ومعطاة فى وجودها •• وقل مثل ذلك فى مواجهة : مواطن القوة والضعف عنده وامكاناته •• الخ الانسان الذي نتحدث عنه يكتشف الآن أن الذات التي اختارها تحتوى على تعدد لا حصر له ، بمقدار ما يكون لها تاريخ ، تاريخ يعترف فيه بالهوية مع ذاته ، وان كان التاريخ

---

(14) Ibid, p. 219 .

على أنواع مختلفة : فهو يرتبط فى هذا التاريخ بعلاقة مع الأفراد الآخرين من الجنس البشرى ، وبالجنس البشرى ككل ، وان كان هذا التاريخ يتضمن عنصرا مؤلما ، فان هذا الانسان كان ، مع ذلك ، على ما هو عليه كنتيجة لهذا التاريخ • ومن هنا احتاج الانسان الى الشجاعة لكى يختر نفسه •• » (١٥) • وهكذا يتقدم وعى المرء بنفسه كلما اعترف بالماضى أعنى بالواقع الفعلى الذى ينتمى اليه وان كان لم يخلقه• وهذا ما كان يعنيه كيركجور بقوله : « ان ما تم اختياره موجود والا لما كان هناك اختيار » وقبل أن يكون من الممكن أن يكون هناك أى تطور بعد للذات فانه من الضرورى أن نفهم وجودها الفعلى العينى • وعبارة « الشرعية الأزلية للذات » أو صحتها الأبدية تشير الى هذا الجانب المعطى للذات ، وهو جانب أساسى فى تكوين الذات ، لكنه ليس من صنعها ولا ينتج عن فعل أو نشاط تقوم به الذات نفسها ، فبعد أن يحقق المرء المبدأ السقراطى « اعرف نفسك » عليه أن يستمر فى التقدم « ليختار نفسه » • ولهذا فضلت عن عمد أن استخدم تعبير « أن يختار المرء نفسه » بدلا من أن يعرف نفسه ، لأن معرفة المرء لنفسه ليست هى النهاية ، بل على العكس ثمار هذه المعرفة أن يبدأ ظهور الفرد الحقيقى • أعنى أنه لا بد أن تفهم الذات المعطاة فى البداية ثم تختاره بعد ذلك • واختيار المرء لذاته فى هذه الحالة انما يعنى قبول المسئولية تجاه هذه الذات ، انه يعنى الاعتراف بأن الواقع الفعلى أو الوجود المعطى للذات انما ينتج من قوى تجاوز الذات وتخرج عن سيطرتها لكنه لا يعنى أن ترفض لهذا السبب أن يختار المرء ذاته أو ألا يكون ذاته (١٦) •

واذا ما فشلت عملية اختيار المرء لذاته أو اذا لم تنجح محاولاته فى تحقيق وجهة النظر الأخلاقية عن الحياة : « فان السبب الوحيد لعدم

(15) S. Kierkegaard : Either .. or, Vol. 2 p. 220 .

(16) Marck C. Toylor : Kierkegaard, p. 189 - 190 .

نجاح المحاولة هو أن الفرد اختار نفسه فى عزلة أو اختار نفسه على نحو مجرد . ويمكن أن نعبر عن الفكرة نفسها بعبارة أخرى فنقول ان الفرد فى هذه الحالة لم يختر نفسه على نحو أخلاقى ، بحيث لم يرتبط بالواقع ، لأن من يختار ذاته أخلاقيا يختارها بطريقة عينية بوصفها هذا الفرد المعين .. وعلى هذا النحو يصبح المرء على وعى بذاته بأنه هذا الفرد المعين صاحب هذه المواهب المحددة ، وهذه الاستعدادات والميول والغرائز والانفعالات التى تتأثر بالبيئة المحيطة من حوله وكان نتاجا معينا لها . لكن عندما يصبح المرء على وعى بنفسه بهذه الطريقة ، فانه يفترض فيه المسئولية عن ذلك كله .. وعلى هذا النحو فانه يكون فى لحظة الاختيار فى عزلة تامة لأنه ينسحب من البيئة المحيطة لكنه يكون فى الوقت نفسه على اتصال مطلق بها ، انه يختار نفسه كنتاج ، وهذا الاختيار هو اختيار الحرية ، وعلى ذلك فعندما يختار نفسه كنتاج فانه يمكن ان يقول كذلك انه انتج نفسه . وهكذا يصل الى النتيجة فى لحظة الاختيار (*) وفى استطاعتنا أن نضرب مثلا للفكرة التى يعرضها كيركجور هنا من واقع حياته نفسها فقد كان فى جانب منه نتاجا لبيئته أخذ مزاجه السوداوى عن والده ، وجسمه الشائه من سقوطه من فوق شجرة فضلا عن عيوبه الفريقية : فاحدى ساقيه أطول من الأخرى ، صوته نشاز كأنه نعيب الغراب ، والى جانب ذلك كان صعب المراس حاد الذكاء .. الخ (١٧) . وقد حاول علاج هذا النقص فى جسده يقول : « استشرت طبيبا عما اذا كان يعتقد أن التنافر بين الجسد والروح عندى يمكن أن يحل على نحو أستطيع معه تحقيق العام ( أى ينخرط فى المجتمع ويتزوج ) لكنه شك فى ذلك » (١٨) . وخاب أمله عندما نزع عنه الطبيب .. كل أمل فى

---

(16) S. Kierkegaard : Either . or, Vol . 2 p. 219 - 220 .

(١٧) انظر الجزء الأول من كتابنا « سرن كيركجور : حياته وأعماله » ص ٥٨ من طبعة دار التنوير ببيروت عام ١٩٨٣ .

(18) S. Kierkegaard : The Journals. p. 169 .

الشفاء [١٩] . فماذا حدث ؟ فلنستمع الى ما قاله تعليقا على رأى الطبيب : « عندئذ اخترت ! اخترت هذا النقص المؤلم بعذابه المنتظر واعتبرته شوكة فى الجسد : حدى وصليبى » [٢٠] هكذا اختار كيركجور « هذا النقص المؤلم » على حد تعبيره ، اختار وجوده كما هو معطى له عن طريق البيئة أو الوراثة أو المواهب الطبيعية المختلفة .. الخ . واعتبر نفسه مسئولا عن هذه الذات ، وان كان قد تنبأ بمشكلة محتملة وحاول حلها وهى أن الذات التى تم اختيارها على هـذا النحو لا بد من ناحية أن تكون موجودة وسابقة على الاختيار ، الا لما كان من الممكن اختيارها بل خلقها ، ولكنها لا بد من ناحية أخرى أن يكون هناك تغير ذو مغزى نتيجة لهذا الاختيار ، والا لكان من الصعب أن نرى أهمية لمثل هذا الاختيار . ويرى مارك تيلور Mark C. Taylor . أن اللغة التى استخدمها كيركجور فى حل هذه المشكلة كانت مضطربة الى حد ما ، فالذات التى سبق اختيارها لنفسها بوصفها تشمل جميع العناصر المكونة للذات تظل فى حالة المباشرة . ولقد رأينا أن المباشرة يمكن أن تعنى أنه ليس ثمة توسط لا بالفكر ولا بالقرار . غير أن هذه المباشرة تلغى عندما يتطور الفكر ، اذ تصبح الذات بذلك واعية بنفسها ولقد اتضح الآن أن المعرفة الذاتية لا تكفى لانبثاق الذات الناضجة ، فالقرار ضرورى . ومن ثم فالذات التى تعرف لا بد أن تختار . والمرء يظل ، من ناحية ، كما هو ذاته بعد اختياره لنفسه على نحو ما كان قبل الاختيار فهى نفسها التى أختارها . لكن المرء ، بمعنى ما ، يصبح ذاتا مختلفة عما كان قبل الاختيار ، فمع اختيار المرء لنفسه تنبثق الذات بوصفها وعيا ذاتيا وفردا مسئولا [٢١] .

اختيار الذات ، اذن ، يرتبط ارتباطا وثيقا باختيار وقائعيتها ،

---

(19) Jean Wahl : Etudes Kierkegaardiennes p. 18 .

(20) S. Kierkegaard : The Journals p. 170 .

(21) Mark C. Taylor : Kierkegaard . p. 190 - 191 .

أو تلك الجوانب من وجود الذات التى تنتمى اليها بالضرورة ، أعنى تلك الجوانب التى لا تخضع لقرارات الفرد الخاصة لأنها تنتج عن مؤثرات البيئة ، ولا يمكن الذات أن تغيرها بل لا بد أن تعترف بها وأن تتقبلها . لكن كيركجور يقول فى عبارة غامضة فى هذا السياق : « ان من يختار نفسه أخلاقيا يختار نفسه عينيا على أنه هذا الفرد المعين . وهو يظفر بهذه العينية من واقعة أن فعل الاختيار يتحد فى هوية واحدة مع فعل التوبة والندم Repentance الذى يجيز الاعتيار (٢٢) . فكيف يمكن أن يتحد فعل الاختيار لوقائعية الذات مع فعل التوبة والندم ؟ وما الذى يمكن أن يندم عليه المرء وهو يختار جانبا فى وجوده ليس من صنعه ؟ الجواب هو أن الذات عندما تصبح على وعى بنفسها فانها تصبح واعية بعلاقتها الوثيقة بالجنس البشرى وبالتاريخ ، ولا بد أن يدخل ضمن هذا التاريخ أخطاء الأجيال السابقة ، ومن هنا فان الذات تعترف ، كأمر واقع ، أن كثيرا من خصائصها العينية أو الوقائعية انما جاء نتيجة لأخطاء الآخرين . وهكذا تصبح الذات على وعى كامل بضعفها الخاص وبضعف الجنس البشرى الذى كانت عضوا فيه ونتاجا له . وقد لا تكون كلمة « الضعف » فى بعض الأحيان من القوة بحيث تعبر عما تجده الذات فى نفسها ، فهناك جوانب عن وقائعية الذات ، بل ومن حياة الجنس البشرى ككل ترتبط بها الذات وقد تصل الى مستوى « الشر » لا مجرد الضعف فحسب ، غير أن هذا الشر جزء من عينية الذات ولا بد من قبوله ، وهكذا تندم الذات على الشر الذى تجده بداخلها ، ولهذا السبب فان كيركجور يكرر ، باصرار أن عملية اختيار المرء لذاته تتضمن توبته وندمه : « ان من يختار ذاته بطريقة تجريدية لا يختارها أخلاقيا . انه عندما يكون الانسان منغمسا فى ذاته أثناء عملية الاختيار ، مهتما بها ، نافذا نفاذا كليا فى أعماق ذاته بحيث يكون منتبها فى كل حركة الى وعيه بالمسئولية عن ذاته — عندئذ فقط

---

(22) S. Kierkegaard : Either .. or, Vol . II p. 255 .

يختار ذاته أخلاقيا ، عندئذ فقط يندم على ذاته ، عندئذ فقط يكون عينيا ويكون فى عزلته الشاملة فى اتصال مطلق مع الواقع Reality الذى ينتمى اليه • ولن أمل من تكرار القضية البسيطة التى تقول ان اختيار المرء لذاته يعنى أن يندم عليها ، اذ يدور حول هذه القضية كل شيء آخر »[٢٣] • فليس فى استطاعة الذات أن تتقبل جوانب معينة من واقعها ومعطياتها ثم تستبعد الجوانب الأخرى ، بل لا بد أن تتقبل وجودها العينى بأسره فى شموله بما فيه من جوانب سيئة أو شريرة • وان كان من المهم أن نلاحظ فى هذا السياق أن الشر الذى تندم عليه الذات هنا ليست نتاجا لفعلها الخاص بل هو شر أو ضعف تعانى منه هى نفسها • وهو عقاب الهى عن الذنوب التى ارتكبها الآباء فى حق أبنائهم يقول القاضى فلهلم : « ان ما أقوله هنا ليس حكمة أستاذ محترف بل هو ما يمكن لكل انسان أن يقوله وأن يفعله اذا أراد ، فلم أتعلمه فى قاعات الدرس ، بل تعلمته فى قاعة الاستقبال ، أو فى غرفة نوم الطفل ، اذا شئت ، فكلما رأيت طفلى يجرى فى هذه الغرفة سعيدا فرحا قلت لنفسى : من يدرى فربما أكون قد أثرت فيه تأثيرا سيئا أو ضارا ؟! يعلم الله اننى بذلت فى رعايته أقصى استطاعتى ، وأن كانت هذه الفكرة لا تبعث الطمأنينة فى قلبى • عندئذ أقول لنفسى : سوف تأتى لحظة فى حياته تنضج فيها روحه بواسطة الاختيار • عندئذ سوف يختار ذاته ، وعندئذ فقط سوف يتأسف ويندم على كل غلطة أكون قد ارتكبتها فى حقه • وانه لجميل من الابن أن يأسف ويندم على أخطاء أبيه • هو لن يفعل ذلك من أجلى ، بل لأنه بهذه الطريقة وحدها يستطيع اختيار ذاته »[٢٤] • فالقول بأن هناك شرا أو ضعفا يقع داخل الذات انما هو نتيجة لعوامل تخرج عن سيطرتها — لا يقلل من آلام الذات وهى تعترف به وتتقبله • وهذا الاعتراف هو الذى يجعل عملية اختيار

---

(23) S. Kierkegaard : Either .. or Vol II p. 252 - 253 .

(24) S. Kierkegaard : Either .. or, Vol .. II p. 221 .

الانسان اذاته مسألة على هذا القدر من الصعوبة [٢٥] • وتلك هى عملية اختيار المرء لذاته : نفاذ من خلال التفكير الذاتى الى الواقع العينى لوجود الذات ، وقبول ما هو معطى على أنه ذات المرء الخاصة ، وهو يتضمن اعتراف الذات بقوتها وضعفها أو شرها وارتباطها الوثيق بالعالم الذى يحيط بها • واذا ما فهمت الذات نفسها على هذا النحو قبلت ذاتها عندئذ فقط يستطيع المرء أن يسير نحو القرار •

مقولة القرار هى المقولة الثانية الهامة فى المرحلة الأخلاقية ، وهى ترتبط ارتباطا وثيقا بمقولة الاختيار التى هى شرط ضرورى لاتخاذ القرار ، ذلك لأن ممكنات الذات مشروطة دائما بواقعها : « عندما يبلغ المرء مرحلة الوضوح حول ذاته • وعندما تكون لديه الشجاعة فى أن يرى نفسه ، فان ذلك لا يعنى أن التاريخ يكون قد انتهى بل يكون قد بدأ الآن ، فالآن يكتسب لأول مرة مغزى حقيقيا ، اذ تؤدى كل لحظة جزئية يعبرها الفرد الى هذه النظرة الشاملة •• » [٢٦] • فهذا الوضوح الذى يؤدى الى الاختيار ينتج عنه اتخاذ قرار ، والقرار هو عزم المرء على أن يحاول تحقيق تلك الممكنات التى تتناسب مع وجوده الفعلى ، ولكى تتحقق هذه الممكنات لا بد من وجود مبدأ مرشد تسترشد به الذات الأخلاقية أثناء قيامها باختيار الممكنات التى تريد تحقيقها بحيث تفرق بينها وبين الممكنات الأخرى التى لا تريد لها أن تتحقق • واذا أردنا صياغة هذا المبدأ الأخلاقى فى ألفاظ عامة قلنا أنه المبدأ الذى تسعى الذات الأخلاقية الى تجسيده فى حياتها وهو تلك الالتزامات الأخلاقية التى ارتبطت بالجنس البشرى بصفة عامة : فمن يريد أن ينظر الى حياته نظرة أخلاقية يرى الكلى العام ، ومن يريد أن يعيش حياته بطريقة أخلاقية ، فانه يعبر عن هذا الكلى فى حياته فيجعل من نفسه رجلا كليا ، لا بأن يغرق فى العينية لأنه عندئذ يصبح لا شىء ، بل بأن ينفذ فيها

---

(25) Ibid ..

(26) S. Kierkegaard : Ibid , p. 190 .

الكلى ، لأن الرجل الكلى ليس شبحا[٢٧] . وكثيرا ما يشير كيركجور وهو يحدد خصائص المرحلة الأخلاقية الى الأمر المطلق عند كانط Kant الذى يحدد أخلاقية الفعل بامكان أن يصبح كليا عاما أعنى أن يطبق فى أى وقت وتحت أى ظرف وعلى أى انسان . رغم أن كيركجور يفترق عن كانط عندما يطور معنى المبادىء الأخلاقية العامة بحيث يعتمد الالزام الخلقى عنده على التحقيق الواعى للالزام المدنى كضمان مركز فى المجتمع ، وكذلك الزواج وتكوين الأسرة . والزواج بالذات هو المثل النموذجى للالزام الخلقى الذى تنصب عليه جميع اهتمامات القاضى فلهلم يقول :

« أنا رجل متزوج أخذ على عاتقه الدفاع عن الزواج والقتال لصالحه . وعلى الرغم من أننى لا أحب تأليف الكتب فانى سأغامر وأخوض هذه المعركة وأقوم بالتأليف . لأنى على استعداد لأن أعمل أى شىء اذا ما كان فى ذلك انقاذ لحياة زوجية واحدة يتهددها الخراب، وسوف أشير بين الحين والحين الى زوجتى وعلاقتى بها ، لا لأنى أعتبر زواجى هو النموذج الأمثل ، بل لأنى أدرك أن الأوصاف الشاعرية قد لا يكون لها القوة المطلوبة للاقناع من ناحية ، ولأننى أهتم اهتماما بالغا من ناحية أخرى ، بأن أبين أن العنصر الجمالى موجود حتى فى المواقف العادية »[٢٨] .

## ثانيا — الحب يتحول الى واجب :

اذا كان الزواج عند كيركجور هو النموذج الأمثل للحياة الأخلاقية فلا بد أن نقف عنده قليلا لنعرض وجهة نظر القاضى فلهلم — وهو يناقش الشخصية الجمالية — مبرزا العنصر الجمالى فى الزواج والفرق

---

(27) S. Kierkegaard ., Either .. or, Vol , 2 p. 260 .

(28) Ibid, p. 9 .

بينه وبين الجمالية الحسية التى سيطرت عى المرحلة السابقة ، فالحب موجود فى المرحلتين : لكن الفارق كبير : الحب فى المرحلة الأولى حسى شهوانى كما أنه عابر مؤقت يتطلع الى الاستمتاع باللحظة الراهنة فحسب أما الحب فى الزواج فهو دائم وأبدى بل انه ليتحول الى واجب أخلاقى ! ويبدأ القاضى مناقشته للرجل الجمالى بقوله : « أننى أحمد الله على أن زوجتى كانت المرأة الوحيدة التى أحببتها طوال حياتى ، انها حبى الأول الذى أصلى لله من أعماق قلبى أن تكون هى حبى الأخير أيضا ! وهذه الصلاة التى أقوم بها صلاة عائلية تشاركنى فيها زوجتى أيضا : فالمشاعر تكتسب عندى مغزى أعمق وأسمى كلما أشركتها فيها •• وفى حضور زوجتى أكون أنا القسيس والجمهور فى آن معا ! • • أننى أشعر من صميم قلبى أنها تحبنى وأنا أبادلها الشعور ذاته ، صحيح أننا قد لا نصل فى حبنا الى متانة حب الآخرين • لكن ما يهمنى هو تجدد الحب الأول بصفة مستمرة ، وتلك عندى مسألة لها مغزاها الدينى بقدر ما لها من مغزى جمالى »(٢٩) • والمغزى الدينى راجع ، عند كيركجور ، الى أن الله يهتم أيضا بالأمور « الدنيوية » كما يهتم بالعهد الذى اقامه هو نفسه بين الرجل والمرأة • ومن ناحية أخرى فان القاضى فلهلم لم يبلغ من « الروحية » تلك الدرجة التى تجعله ينبذ الجانب الدنيوى من الحياة ، ومن ثم فان الجانب الجمالى موجود فى الزواج أيضا « بل ان كل ما فى الشهوات الوثنية من جمال تعترف به المسيحية الى الحد الذى تجعله جانبا من الزواج ، ولهذا فان تجدد الحب الأول ليس تأملات حزينة ولا هو ذكرى شاعرية لشىء ما خبرناه يوما ما بل هو فعل Action »(٣٠) •

ويفرق القاضى بين الحب الذى يشير اليه هنا وبين الحب «الرومانتيكى» : « أود أن أشير الى خصائص الحب الرومانتيكى المعروفة

---

(29) Ibid, p. 10 .

(30) S. Kierkegaard : Either .. or, Vol, 2. p. 10 .

وربما كانت أهم خاصية باختصار أنه مباشر : أن ترى الفتاة يعنى أن تحبها ، والفتاة ترى الشاب من شيش نافذة غرفتها ومنذ هذه اللحظة تحبه هو وحده دون العالم كله » .

ويأتى الطابع المباشر للحب الرومانتيكى من أنه يقوم على الجمال الحسى ومن خلاله وفى اطار ما هو حسى بصفة عامة : « صحيح أن هذا الحب يتميز عن الشهوة الخالصة بأنه يحمل طابعا من الأبدية لأن المحبين يشعرون ، فى اخلاص ، أن علاقتهم قد شكلت كلا متكاملا لا يمكن أن يتغير ، لكن ما دام هذا الضمان لا يقوم الا على ساس تحديد طبيعى ، فان الطابع الأبدى فى هذه الحالة يقوم على أساس زمانى مؤقت ، وهكذا يلغى نفسه » [٣١] . وهكذا يسهل علينا ان نكتشف « ما فيه من زيف ولا أخلاقية ، بل انه فى الواقع يفقد القيمة العميقة للحب اذ لو تأسس الحب على الحس ، فقد سهل على كل انسان أن يرى مبلغ ما فيه من حمق . ولأصبح العنصر الأبدى فيه موضوعا للسخرية والاستهزاء .. ولا ينطبق ذلك فقط على موقف المغوى الذى يتسلل فى العالم مثل الحيوان المفترس ، كلا ! ان ما أقوله ينطبق على مجموعة كبيرة من الشخصيات ذوات المواهب ، فلم يكن بيرون Byron وحده هو الذى أعلن أن الحب هو النعيم وأن الزواج هو الجحيم [٣٢] .. فهناك تيار عام وموقف موحد للرومانتيكيين ينظر الى اللحظة على أنها الشىء الرئيسى ولهذا نرى المحب يقول لمحبوبته : « أنا لا أطلب الكثير فأنا قانع بالقليل ، أنا لا أتصور أن تحبينى الى الأبد ، كل ما أوده أن تحبنى الآن فى هذه اللحظة » . وأمثال هؤلاء المحبين يعرفون جيدا أن الحس

---

(31) Ibid, p. 21 .

(٣٢) عبارة بيرون تقول « رغم أن النساء ملائكة ، فان الزواج شيطان » . وكان لورد بيرون ( ١٧٨٨ — ١٨٢٤ ) من قادة الحركة الرومانتيكية فى انجلترا حتى أصبح رمزا لها فى شعره وأسلوب حياته المتحررة .

مؤقت وعابر • ومثل هذا الاتجاه لا أخلاقى على نحو مطلق •• »(٣٣)
أما الحب فى الزواج فهو يتخذ صورة أخلاقية عندما يتحول الى واجب يقول القاضى « بالنسبة لى ليس الحب فى جانب والواجب فى جانب آخر • بل على العكس أن الواجب يجعل الحب هو المناخ الحقيقى وكذلك الحب يجعل الواجب مناخا حقيقيا ويكمن الكمال فى هذه الوحدة » (٣٤) • واذا كانت المرحلة المباشرة تسعى أساسا الى الاشباع الجنسى فى اللحظة العابرة فانها تجعل الحب نقيضا للزواج لأن الزواج لا يركز على اللحظة العابرة ، بل يلزم المرء أن يبقى شريكا مخلصا للآخر حتى عندما تنقضى لحظة المتعة الحسية المباشرة ومن ثم ترى الرجل الجمالى يتجنب الزواج ، لأنه يسعى وراء اللحظة المباشرة ، وراء الاستمتاع العابر ، وتلك نقطة الضعف الأساسية عنده ، من وجهة النظر الأخلاقية ، لأن الرجل الجمالى عندما يعيش تبعا لرغباته العابرة المؤقتة فان ذاته تنحل وتتعدد بتعدد هذه اللحظات • أما الرجل الأخلاقى فان وحدة الشخصية هى مثله الأعلى الذى يكافح للوصول اليه ، وعنده أن الزواج هو نموذج الطريقة التى يحقق بها هذه الوحدة • ولهذا فان الرجل الأخلاقى يعرف أن الحب يبدأ ، ربما من النظرة الأولى • يقول كيركجور فى أحد نصوصه الشاعرية « الحب هو القاع الذى لا يسبر غوره والذى يتخفى فى الظلمات ؛ لكن عزم الارادة هو المنتصر الظافر مثل أورفيوس Orpheus يخرج الحب الى ضوء النهار ، لأن العزم هو صورة الحب الحقيقية • ومن هنا كان الزواج مقدسا يباركه الله ، كما أنه مدنى لأنه بواسطته ينتمى المحبون الى الدولة والوطن ولاهتمامات غيرهم من المواطنين • واذا كان الحب شاعريا فان عزم الارادة هو المترجم الواعى الذى يترجم الحماس الى واقع • • فله جدية المثابرة

(33) S. Kierkegaard : Either .. or Vol. 2 p. 23 .

(34) Ibid, p. 150 .

التى تدوى وسط العابر والمؤقت »[٣٥] • ففى الزواج يقطع المرء على نفسه عهدا بأن يتحمل مسئولية تحويل الحب الى واجب ، فى حين أن هذا التحويل يعنى عند الرجل الجمالى الغاء الحب ، أما الرجل الأخلاقى فانه يرى من واجبه تحقيق الحب وجعله واقعا ، ومن ثم يتحول الحب الى التزام ولا يعود نزوة عابرة • وهكذا يتحقق الحب عن طريق الزواج أما اذا بقى خاضعا للرغبة وحدها فانه لا يمكن أن يتحقق ، لأن الرغبة الحسية عابرة وتتالى الزمان يعنى انقضائها • وفضلا عن ذلك فان عزم الارادة فى حالة الزواج على حب شخص ما يعبر عن نية البقاء المستمر فى حب ذلك الشخص دون أن يترك هذا الحب يتحدد بالحالة المزاجية العابرة ، ومن ثم فان الزواج « يضفى اللحن والنغم على حركات الانسان المتنافرة »[٣٦] • ويعطى لشخصية المحب الاتصال والوحدة فلا تعود هذه الشخصية تنحل وتتفكك فى المتعدد من الحالات المزاجية والممكنات •

لكن أيعنى ذلك أن كل زواج يتحول فيه الحب الى واجب ؟ ألا توجد زيجات فاشلة ؟ وأنا لا أقصد بذلك تلك الحالات التى ينتهى فيها الزواج بالطلاق فحسب ، بل تلك التى يستمر فيها الزواج لكنه ينقلب الى عذاب وشقاء وتعاسة مستمرة ، فكيف يمكن أن يفسر « القاضى فلهلم » حالات كهذه • • ؟ يقول : « لكل حالة خونة ، وكذلك أيضا فى حالة الزواج ، وأنا لا أعنى ، بالطبع ، المغوى فهو لم يدخل فى تلك الرابطة المقدسة •• كما أننى لا أعنى أولئك الذين أقدموا على الطلاق فكانت لديهم الشجاعة أن يعلنوا تمردهم بوضوح وصراحة • لكننى أعنى أولئك الذين يتمردون فى الفكر فقط ، دون أن تكون لديهم الجرأة أن يعبروا عن فكرهم فى سلوك عملى ، أولئك الأزواج التعساء والأشقياء الذين يتنهدون فى

---

(35) S. Kierkegaard : Stages on Life's Way p. 121. Eng . Trans. by W. Lowrie N. Y. Harper Tovchbooks, 1964 .

(36) S. Kierkegaard : Either - or Vol . 2 p. 65 .

حسرة على الحب الذى ولى من زمن وتبخر من حياتهم الزوجية ، أولئك الذين يجلسون كالمساجين كل منهم فى زنزانة الزوجية يهز قضبانها الحديدية ، وهو يهذى بكلام عن حلاوة الخطوبة ومرارة الزواج ! أولئك الذين يهنئون الآخرين بفرح خبيث اذا أقدم أحدهم على الخطوبة »[٣٧] .

ومعنى ذلك أن استمرار الزواج بدون حب هو ضرب من الخيانة فى نظر كيركجور ! « فليس انفصال الحب عن الزواج أمرا مشروعا الا فى أذهان الحمقى من البشر ، أو قل من غير البشر الذين لا يعرفون شيئا عن الحب ولا عن الزواج . . »[٣٨] . لأن العامل الجوهرى فى الزواج هو الحب « لكن أيهما يأتى أولا ؟ أيهما يسبق الآخر ؟ هل الحب يسبق الزواج أم أن الزواج هو الذى يسبق الحب ؟ ! . . الحق أن الحب هو الذى يسبق الزواج فهو الذى يأتى أولا ثم يعقبه الزواج. أما ما يعلمه الآباء لأبنائهم فهو العكس تماما اذ يذهبون الى أن الزواج يتم أولا ثم يعقبه الحب . لأنهم يتصورون أن الأمر هنا يشبه الوضع فى مجال الطيور ! فيغلق الآباء ، بحكمتهم ، قفصا صغيرا على زوج من الحمام لا يحمل أحدهما للآخر أية عاطفة ، وهم يقولون انهما سرعان ما يتعلم كل منهما كيف يألف الآخر ! وتلك نظـرة غبية .. »[٣٩] . وينتهى كيركجور — على لسان القاضى فلهلم . . الى أن يقول « ليس الزواج هو الذى يثير الحب ويوقظه ، بل أن العكس هو الصحيح ، فالحب هو الذى يفترض الزواج مقدما وهو لا يفترضه كحالة ماضية بل كحاضر دائم . الزواج يتضمن عاملا أخلاقيا ودينيا وليس كذلك الحب »[*] . وهذا العامل الأخلاقى هو الالتزام والتعهد . وعلى الرغم من أن كيركجور يصر باستمرار على تقديم الزواج كمثال أساسى للالزام

---

(37) Ibid, p. 33 .

(38) Ibid, p. 34 .

(39) Ibid. p. 35 .

(*) Ibid, p. 37 .

الأخلاقى فان تحليله للزواج يمكن أن ينطبق على الالزام الخلقى بصفة عامة . لأن المرء عندما يلتزم بمثل عليا أخلاقية فان ذلك يعنى أنه سوف يظل مخلصا لها ، وعن طريق هذا القرار تظفر الذات بالوحدة والاتصال وتبتعد عن التفكك والتعدد ، وهو بذلك يسيطر على رغباته وميوله لأن هذه الرغبات أصبحت تحكمها تلك الأهداف التى يكافح من أجلها ، لكن ذلك لا يعنى أن ما حققته الذات من الاتصال والوحدة يتم انجازه مرة واحـدة والى الأبد . بل لابد من العمل على تكراره طـوال حياة المرء اليومية . وهذا هو العنصر التاريخى فى الواجب ، وفى نهاية التحليل ، هو العنصر التاريخى فى الذات ، فالذات من خلال اتخاذها للقرارات المختلفة يمكن أن يكون لديها امكان « الظفر بالتاريخ » ، ويكون لدى المرء امكان اضفاء الاتصال على ذلك التـاريخ اعتمادا على طبيعـة القرارات التى يتخذها .

**ثالثا ــ تحقق الذات :**

يذهب كيركجور الى أن الذات تظهر وتتحقق فى المرحلة الأخلاقية ، ذلك لأن اتخاذ القرار عامل حاسم فى تكوين الشخصية الفردية المتميزة ومن هنا كانت خطوة الانتقال من المرحلة الجمالية التى يغيب فيهـا القرار الى المرحلة الأخلاقية التى تتميز باتخاذ القرار هى خطوة هامة للغاية فى طريق التفرد وظهور الذات . واذا كان كيركجور يعتقد أن ممكنات الانسان تتحقق من خلال الممارسة الحرة للارادة عندما تتخذ القرار ، فان الذات قبل ممارستها للقرار تكون مجرد امكان ، وهكذا كانت الذات فى المرحلة الجمـالية فى حالة امكان ، لكنها تخـرج الى الوجود أو تتحول من الامكان الى الفعل فى المرحلة الأخلاقية .

ومن ناحية أخرى فان خروج الذات من حالة الامكان الى التحقق الفعلى فى المرحلة الأخلاقية يعنى أن تكشف عن نفسها ، وأن ترفع قناع التخفى الذى كانت تتستر وراءه فى المرحلة الجمالية المباشرة يقـول

كيركجور « واذا ما نظرنا الى الفرد فى مرحلته المباشرة وجدناه الخفى المستور • ومن ثم فان واجبه الأخلاقى يحتم عليه أن يخرج من هذا الخفاء ، وأن يكشف عن نفسه فى الكلى ، واذا ما أراد البقاء فى الخفاء فانه يأثم ويقع فى الغواية ولا يستطيع أن يخرج منها الا اذا كشف عن نفسه »(٤٠) • ولا يعنى كيركجور بذلك أن للفرد ماهية داخلية لا تتجلى ولا تظهر الا بالتدريج فى المرحلة الأخلاقية بل يشير الى أن المــرء يحدد نفسه شيئا فشيئا من خلال الصيرورة التاريخية • ويرى « مارك تيلور » أن عبارة « يكشف عن نفسه » لها فى اللغة الدانماركية ترجمة أخرى هى « أن يعرف نفسه » ، وربما عبرت هذه الترجمة الأخيرة عن المعنى الذى يريده كيركجور فعندما يكون للمرء تاريخ من خلال ممارسته للارادة الحرة واتخاذ القرارات ، فان ذلك يعنى أن المرء قد بدأ يعرف نفسه »(٤١) •

ويعبر كيركجور عن هذه الفكرة نفسها بما يسميه أحيانا « بالانتصار الأخلاقى على الحياة » أو العملية التى بواسطتها « يجمع المرء نفسه » ، فالذات فى المرحلة الجمالية كانت مبعثرة ومتعددة سواء كحزمة من الرغبات المتصارعة أو كمجموعة من الامكانات المتعارضة ، فليس ثمــة وحدة للذات فى أى منهما • وهذا التعدد للذات يعد « مخيفا » من منظور الوجود الأخلاقى : « أيمكن أن تعتقد أن هناك ما هو أشد رعبا من أن تنتهى طبيعتك الى التفكك فى كثرة متعددة ، وأن تصبح بالفعل متعددا • • ؟ أو أن تتحول الى شخص تتلبسه الشياطين فيتحول الى حشد من الشخصيات ويفقد بذلك أعمق ما فى الانسان وأكثره قداسة وأعنى به القوة الموحدة للشخصية • • ؟ »(٤٢) وهكذا تصبح المشكلة

(40) S. Kierkegaard : Fear and Trambling p. 91 Eng. Trans by W. Lowrie.

(41) Mark C. Taylor : Kierkegaard , p. 202 - 203 .

(42) S. Kierkegaard : Either .. or Vol. II p. 164 .

التى يواجهها المرء فى نظر القاضى فلهلم هى كيف يمكن أن يضفى الاتصال على وجوده دون أن يتلاشى كل شىء [٤٣] • ويشير كيركجور الى أن انجاز وحدة الذات ذا أهمية بالغة بالنسبة للشخص الأخلاقى وذلك عندما يصف هذا الجانب بأنه « أعمق ما فى الانسان وأكثر جوانبه قداسة » يقول : « تكمن قيمة الانسان الأزلية فى قدرته على أن يكون له تاريخ ، كما يكمن العنصر الالهى فيه فى قدرته هو نفسه ، اذا شاء ، أن يضفى على هذا التاريخ اتصالا ، وهو لا يظفر بذلك الا اذا كان وجوده ليس مجموعة لكل ما يحدث له أو يقع فى حياته بل يكون من عمله الخاص • بتلك الطريقة التى يتحول فيها كل ما يحدث له من الضرورة الى الحرية »[٤٤] • ولما كانت وحدة الذات واتصالها ليست معطاة منذ البداية كان عليها أن تنجزها بفعلها الخاص ، فالذات فى البداية لا تكون سوى حزمة من الرغبات المتصارعة والامكانات المتضاربة كما سبق أن ذكرنا ، بذلك تكون وحدة الذات وظيفة تقوم بها عن طريق ما تتخذه من قرارات خاصة ، غير أن ذلك لا يعنى أن الذات الموحدة فى المرحلة الأخلاقية قد انفصلت تماما عن الذات المفككة فى المرحلة الجمالية ، فلا شك أن مراحل الوجود عند كيركجور ترتبط ارتباطا جدليا بحيث تحل كل مرحلة محل المرحلة السابقة فتزيحها من مركز الصدارة لتعطيها مركزا ثانويا ، لكن ليس ثمة انفصال كامل بين المرحلتين • ويعبر كيركجور عن هذه العلاقة بين مراحل الوجود بالكلمة الدانماركية Ophave التى تشبه مصطلح الرفع Aufgehaben عند هيجل ، فى المرحلة الأخلاقية تتمركز الشخصية حول نفسها ، وهكذا تستبعد المرحلة الجمالية بطريقة مطلقة • غير أن هذه المرحلة الأخيرة لا تزال موجودة ، لقد خلفناها وراءنا لكنها موجودة بطريقة نسبية • ان الشخصية عندما تختار نفسها فان ذلك يعنى أنها تختار ذاتها أخلاقيا

---

(43) S. Kierkegaard : Concluding Unscientific Proscript p. 277 .

(44) Either .. or Vol . 2. p. 254 - 265 .

ويستبعد الشخصية الجمالية بطريقة مطلقة . لكن ما دام المرء قد اختار نفسه ، ولما كان هذا المرء لا يتحول الى شخص آخر عندما يقوم بهذا الاختيار وانما يصبح نفسه ، فان المرحلة الجمالية بكاملها تعاود الظهور من جديد فى نسبيتها (٤٥) .

وما يريد كيركجور أن يقوله فى هذا النص السابق هو أن انتقال المرء من المرحلة الجمالية الى المرحلة الأخلاقية لا يعنى أن رغبات الذات قد استبعدت تماما أو أنها قد تم استئصالها على نحو كامل ، وانما يعنى أن هذه الرغبات قد وضعت فى مكانها المناسب بحيث لا تعود الذات ، كما كانت ، مجرد موجود يتجه بتمامه نحو الرغبة ، بل ان الرغبة تصبح خاضعة لسيطرة ارادة المرء : « اذا تساءلنا ماذا يعنى أن يعيش المرء بطريقة جمالية ، وما معنى أن يعيش بطريقة أخلاقية ؟ لكان الجواب ان المرء يعيش بطريقة جمالية عندما يعيش على نحو مباشر . أما الرجل الأخلاقى فانه يصبح ما يصبح ؟ فمن يحيا بطريقة أخلاقية لا يعمد الى افناء الحالة المزاجية ، وانما هو يضعها أحيانا موضع الاعتبار وذلك يمكنه من السيطرة على شهواته ومتعه فلا يعيش فى اللحظة وحدها . لأن فن السيطرة على شهوة اللذة يعتمد لا على افنائها أو نبذها تماما ، بقدر ما يعتمد على التحكم فيها . خذ ما تشاء من شهوات تجد أن سرها وقوتها يكمنان فى أنها تعتمد على اللحظة اعتمادا مطلقا . وكثيرا ما نسمع من يقول ان العلاج الوحيد للشهوات هو الاحجام عنها تماما ، لكن ذلك طريق خاطىء ، تخيل شخصا أدمن القمار استطاع أن يقول لنفسه : « اننى ان أقامر فى هذه اللحظة . . لكنى سأفعل بعد ساعة .. » انه بذلك يكون قد شفى ، فهذه الساعة هى الاتصال الذى ينقذه ، أما الرجل الجمالى فان حالته المزاجية تكون بعيدة عن المركز لأن مركزه يقع فى المحيط الخارجى . فى حين أن مركز

(45) Ibid, p. 182 .

الشخصية يقع بداخلها ، ومن ليس له مثل هذه الذات يكون بغير مركز فما يكد من أجله هو الاتصال وذلك يعنى باستمرار السيطرة على الحالة المزاجية • صحيح أنه لا يفقدها تماما لكنه لا يكون كله مجرد مزاج « بل يكتسب ما يمكن للمرء أن يسميه بالمزاج المعتدل Alquale Temperamentum. وهو ليس مزاج الجمالى ، فلا يمكن لأحد أن يكون لديه مثل هذا المزاج المعتدل بالطبيعة أو على نحو مباشر »(٤٦) • لأنه يكتسبه فى المرحلة الأخلاقية التى يتحقق فيها الاتصال وتتم السيطرة على تعدد الرغبات عن طريق تأكيد ارادة الفرد وممارسته للقرار •

ولا شك أن تأكيد ارادة الفرد يجلب معه الاتصال ويضفيه على ممكنات الذات المتضاربة ، ولقد ذهب كيركجور الى أن المرء اذا كان قادرا على تأمل ممكنات مختلفة ، فان كل شيء يبدو أمامه ممكنا بحيث لا يجد شيئا واقعيا أمامه • ومثل هـذا الوجود المتخيل ينتهى بالذات الى أن تصبح مجرد سراب ، لكن ما تتأكد ارادة المرء حتى تفقد ممكنات الذات تعددها المتضارب وتبدأ فى ابراز شيء من التماسك العام ، فاذا ما اتخذ المرء ، مثلا ، قرارا بأن يفعل « أ » فانه يستبعد بهذا القرار مجموعة أخرى من الممكنات هى : ب ، ج ، د •• الخ وفى الوقت ذاته يفتح أمامه مجموعة جديدة من الممكنات هى : س ، وص ، وع •• الخ وبهذه الطريقة يمكن التغلب على تعدد الذات التى كانت تتميز بها المرحلة الجمالية (٤٧) •

## رابعا ــ المرحلة الأخلاقية وتطور الذات :

عندما نفهم المرحلة الأخلاقية على أنها ضرب من تطور الذاه ، فلابد لنا من تأكيد عاملين مرتبطين الأول : انبثاق الارادة بوصفها المكون

(46) Ibid, p. 134 - 135 .

(47) Mark c. Taylor : op. cit. p. 205 .

الأساسي للشخصية والثاني تطور معنى الأخلاق • لقد بدأت الذات تتميز تميزا مبدئيا عن عالمها ، من خلال تطور التفكير في القطب الثاني من المرحلة الجمالية ، ومن ثم فان المرحلة التالية الهامة في عملية التفرد التي يصير فيها الطفل فردا مستقلا ، هي تأكيد الطفل لارادته ، وكلما نما وعي الطفل وزاد ادراكه لقدرته على تأكيد ارادته ، زاد التمايز وأصبح أكثر تحديدا بين الذات واللا ذات • فسرعان ما يدخل الطفل ، مثلا ، في صراع مع والديه نتيجة لزيادة وعيه بارادته الخاصة ، ومع تطور هذا الوعي الذاتي ، ومع بدء تأكيد الارادة لنفسها يدرك الطفل أنه ليس مجرد انعكاس لرغباته أو أعمال المحيطين به ، ويشعر أنه يستطيع أن يكون هو نفسه مركزا يحدد بنفسه قراراته الخاصة وهكذا يصبح الطفل ، شيئا فشيئا عاملا من عوامل تكوين وجوده الخاص • لقد كان الطفل قبل أن يمارس اتخاذ القرار هو ما يصنعه الوالدان والبيئة المحيطة • لكن عندما يبدأ الطفل في ممارسة الفعل لا يعود محددا تحديدا تاما بعالمه وبيئته بل يصبح هو الذي يحدد ، جزئيا ، نفسه بنفسه ، فالقرارات التي يتخذها تكون وجود الذات • وهذه القرارات التي تبدأ في هذه المرحلة من نمو الطفل هي التي يبدأ منها تكوين التاريخ الشخصي الذي يحدد ذاته على مر السنين •

وهذه الارادة التي يبدأ ظهورها في المرحلة الأخلاقية لا تتحدد كيفما اتفق بل ترشدها المبادىء الأخلاقية ، وفي الوقت الذي يبدأ فيه الطفل ممارسته للارادة يتعلم كذلك المعايير والقيم والأخلاقية في مجتمعه • وهذه المعايير والمبادىء الأخلاقية هي التي توجه ارادة الطفل فترشده الى الممكنات التي تناسبه أو التي ينبغي عليه أن يسعى لتحقيقها • وفضلا عن ذلك فان اكتساب الحس الأخلاقي يساعد الطفل في السيطرة على رغباته وميوله الحسية • ويذهب كيركجور ، كما رأينا منذ قليل ، الى أن من يعيش بطريقة أخلاقية لا يعمد الى افناء الحالة المزاجية بل يضعها أحيانا في اعتباره • ومن ثم كان انبثاق الارادة التي تسترشد

بالمبادىء الأخلاقية والتى تستطيع السيطرة على الميول الحسية — هى تطور هام فى نمو الذات وتطورها ٠

ويشير «مارك تيلور » الى أوجه التشابه بين تحليل كيركجور والنظريات السيكولوجية المتأخرة ، وان كان ينصح بضرورة عدم الحماس أو الاندفاع الى جعل التوازى بين كيركجور و « فرويد » تاماً ، فلو تأملنا بالتفصيل كل منهما لوجدنا بالقطع اختلافات هامة ٠ لكن ما نريد أن نشير اليه هو الرأى الذى يقول بوجود عناصر مشتركة بينهما ، وبهذه الطريقة نصل الى فهم أوضح لمضامين المراحل عند كيركجور عندما ينظر اليها على أنها أطوار فى النمو الجدلى للذات[٤٨] ٠ وهو يعرض هذه العناصر المشتركة على النحو التالى :

فى استطاعتنا أن نرى أوجه شبه هام بين تحليل كيركجور وأصحاب النظريات السيكولوجية المتأخرة ، ذلك أن كيركجور بتركيزه على مغزى انبثاق الارادة كعامل من عوامل مكونات الشخصية الهامة واكتساب المبادىء الأخلاقية التى ترشد هذه الارادة وتوجيهها وتعمل على كبح

---

(٤٨) ص ٢١٠ من كتابه السالف الذكر .، وهو ينصح القارىء الذى يريد الاستزادة بالرجوع الى دراسة كول بعنوان « وظيفة الاختيار فى الوجود الانسانى » ص ٢٩٣ .

J. Preston Cole : The Function of choise in Human Existence « p. 203 Journal of Religion Vol. XLV, 1964. pp. 196 - 210 .

فى مجلة الدين

وكذلك كتابه « اشكال الذات بين كيركجور وفرويد »
The Problematic Self in Kierkegaard and Freud Yale1971.

وكتاب كركسول « دراسات حول كيركجور » ص ٢٨ .
T. H. Croxall : Kierkegaard Studies p. 28 .

وكذلك كتاب جورج برايس : « الباب الضيق » ص ٣٨ .
George Price : The Narrow Pass. p. 38 .

الميول والرغبات الحسية والسيطرة عليها — بذلك كله فان كيركجور يشير الى تطورات يقول بها علماء النفس الفرويدى ويعتقدون أنها تتم فى المرحلة الاستية Anal Stage والمرحلة التناسلية المبكرة genital Stage ( وقد سبق أن رأينا بالفعل التمايز بين الأنا والهو I d الذى يحدث فى المرحلة الاستية وهو تمايز ناقشه كيركجور فى المرحلة الجمالية التأملية — أما الجانب الأكبر من خصائص المرحلة الاستية : باستثناء هذا التمايز ، فانه يتم فى مناقشة كيركجور للمرحلة الأخلاقية ) • ولقد ذهب فرويد الى أن انبثاق الارادة فى تطور الفرد انما يتم فى المرحلة الاستية ، ففى عملية تدريب الطفل على التبرز وتعوده أن يتحكم فى نفسه ، فانه يحصل على أول خبرة واضحة بتنظيم الدوافع الغريزية والحاجات البيولوجية ، وتلك هى البداية الأولى لقدرة الطفل على ممارسة ارادته وعلى التحكم ولو جزئيا ، فى تطوره • فها هنا تؤجل اللذة اراديا ولو للحظات ، ومع تطور النشاط الارادى يصبح الطفل متميزا بوضوح أكثر عن والديه أعنى عن عالمه ، وكلما ازداد وعيه زاد ادراكه لقدرته على تحدى رغباته • واذا كان التطور المبكر للارادة يرتبط بالوظائف البدنية ، فانه يتقدم بمقدار مايصبح الطفل قادرا على ممارسة ارادة أكثر تعقيدا ، ويصبح الطفل شيئا فشيئا ، قادرا على مواجهة ممكنات مختلفة والاختيار بينهما • صحيح أن هذا النشاط القصدى يكون فى البداية بسيطا للغاية لكنه يتطور مع مرور الوقت ويرقى مع ترقى كل من الطبيعة وحقل الممكنات • وكلما انفتحت الممكنات والخيارات أمام الطفل أصبح الموقف أكثر تعقيدا ومست الحاجة الى وجود وسيلة للانتقاء والاختيار وها هنا تظهر الوظيفة التى يقوم بها الأنا الأعلى Super Ego الذى يتكون عن طريق تمثل القيم الأخلاقية والاجتماعية واستبطانها ، وعن طريق الأنا الأعلى يكون الشاب « أنا مثاليا » يصلح كأساس للانتقاء والاختيار بين الممكنات المتعددة الموجودة أمامه ليحقق بعضها • ومع ذلك تبقى قوة الهو I d كما هى ، فهى لا تتحطم ولا تستأصل ، بل يتم التغلب عليها

بقهر سيطرتها الطاغية على الشخصية بواسطة الأنا التى ترشدها الأنا العليا ؛ وهكذا تتوسط الأنا بين الرغبات الداخلية الدفينة والبيئة الخارجية المحيطة • وبهذه العملية يزداد تمايز الذات عن عالمها ، ويتطور تفردها ، ويحدث تحديد أبعد لشخصية الطفل ، وتعتمد الشخصية السوية على القدرة على تحقيق ضرب من التوازن بين المكونات الثلاث للذات : الهو — الأنا — الأنا الأعلى ، أثناء عملية التحقق الذاتى خلال النشاط الارادى (٤٩) • وهكذا يتضح أن كيركجور يصف هذه المرحلة الى جانب أنها النمط المثالى للشخصية الأخلاقية ، بأنها طور من أطوار التطور الجدلى للذات • وهى فضلا عن ذلك مرحلة هامة لأنها تتضمن انبثاق الذات كمركز للوعى الذاتى المسئول عن اتخاذ القرار •

* * *

## خامسا — خاتمة :

سبق أن رأينا فى الفصل الثانى من الباب الأول عندما تحدثنا عن التكوين الأنطولوجى للذات ، أن الذات تتألف من الواقع والمثال ، وهذا هو الوعى ( القسم الثالث ) ، وفى المرحلة الأخلاقية يظهر هذا المركب بوضوح عندما تتكشف الذات بوصفها علاقة تربط نفسها بذاتها ، أعنى تربط واقعها بالمثل الأعلى الذى تريد تحقيقه ، فامكان وجود الفرد الواعى بذاته بوصفه مهمة وواجبا يرتبط جدليا بتصوره للذات ، كمركب يربط نفسه بذاته ، وما لم نتصور الذات كعلاقة ، فان الوعى الأخلاقى للذات بوصفها واجبا سوف يكون مستحيلا ، فوظيفة المرحلة الأخلاقية هى أن تجلب المثال الى الواقع — يقول كيركجور : « لا بد للأخلاق أن تحول المثال الى واقع ، فحركتها ليست مخصصة للارتفاع بالواقع الى مرتبة المثال • ان الأخلاق تشير الى المثال كعمل ومهمة • وتفترض

---

(49) Mark C. Taylor . op cit, p. 209 - 211 .

أن الانسان يمتلك الشروط المطلوبة لانجاز هذا العمل » [٥٠] • ففى المرحلة الأخلاقية يصبح الفرد واعيا بنفسه وينشطر وجوده الى واقع ومثال ، ويرتبط بهذا الجانب المثالى كامكان ( ويفضل كيركجور أن يتحدث عن الامكان بوصفه مهمة ) يصبح من واجبه تحقيقه بالفعل • وعندما يأخذ الفرد على عاتقه تحقيقه يصبح « انسانا حقا » فهو نشاط انسانى نبيل ومشرف ، كما أن الفرد الأخلاقى يكون على ثقة فى قدرته على تحقيقه •

غير أن هذه المثالية الأخلاقية ليست شيئا مجردا وهى لا تحلق عاليا ، فيما وراء الانسان كشىء صورى ومطلق يصاغ على نحو تجريدى• بل هى على العكس مثالية الذات الموجود بالفعل فى الواقع ، ان المثالية الأخلاقية تنبع من الجانب الداخلى فى الذات كواقع معطى : فالذات التى يعرضها الفرد هى فى آن معا الذات الواقعية والذات المثالية التى يصوغها الفرد خارج ذاته كصورة يريد أن يتشبه بها أو يكونها •• ففى داخل الفرد يوجد الهدف الذى يكافح من أجله ، ومع ذلك فهذا الهدف يقع خارجه من حيث أنه يكافح لكى يصل اليه •• » [٥١] • ومعنى ذلك أن المثالية الأخلاقية لا تنبع من التفكير المجرد ولا من التأمل النظرى أو الحدس ، بل من داخل الفرد ومن حاجته أن يصبح ذاته ، وهذا هو السبب فى أن الأخلاق لا تغير الفرد بحيث تحوله الى انسان آخر غير نفسه بل تجعله ذاته كما أنها لا تعمل على افناء الجانب الجمالى لكنها ، كما سبق أن رأينا ، تنزله عن عرشه وتضعه فى مكانه المناسب تحت سيطرة الذات الأخلاقية • فلو كان الجانب المثالى يستمد من التأمل المجرد لكان معنى ذلك أن واقع الفرد يواجه مثلا أعلى غريبا عنه • لكن المثال عند كيركجور يكتشف من قلب الواقع •

---

(50) S. Kierkegaard : The Concept of Dread p. 15 Eng. Trans . by W - Lowrie .

(51) S. Kierkegaard : Either .. or Vol . 2. p. 263 .

بقى أن نسأل هل معنى انكشاف المثل الأعلى الأخلاقى من واقع الفرد أن الأخلاق عند كيركجور فردية أو جزئية ؟ يجيب كيركجور : « الأخلاقى ، بما هو كذلك فهو الكلى ، وبما أنه الكلى فهو ينطبق على كل انسان ... اذا تصورنا الفرد الجزئى تصورا مباشرا من الناحية البدنية والنفسية ، وجدنا أنه الفرد الذى تقوم غايته Talos فى الكلى ، فمهمته الأخلاقية هى أن يعبر عن نفسه بصفة مستمرة فى هذا الكلى ، وأن يعمد الى الغاء جزئيته ليكون كليا . بل أن هذا الفرد يأثم عندما يؤكد نفسه فى جزئيته فى مواجهة الكلى وهو لا يتصالح مع الكلى الا اذا اعترف بهذه الحقيقة . وكلما أحس الفرد ، بعد أن دخل فى علاقة مع الكلى « بميل الى تأكيد نفسه بوصفه فردا جزئيا فانه يقع فى الغواية » (٥٢) .

ان المرحلة الجمالية هى التى تؤكد على أهمية الجزئى : مواهب الفرد وقدراته ورغباته وميوله .. الخ . أما المرحلة الأخلاقية فهى تؤكد على أهمية الكلى « ينبغى عليك » . وسوف يكون أمرا بالغ الغرابة اذا حاولنا تعميم الجزئى كأن تقول مثلا انه ينبغى على كل انسان أن يكون موسيقيا ! فى حين أننا نستطيع ، من ناحية أخرى ، أن نقول أن الأخلاق تلزم كل فرد أن يصبح ذاته . فالجمالى مقيد بشروط هى قدرات الفرد وميوله ورغباته واستعداده لتعلم الموسيقى ، أما الأخلاق فهى لا تعرف شروطا خاصة لأن كل انسان يعى ذاته ، بالقوة ، كعلاقة وهو حر فى أن يربطها أو لا يربطها بالمثال . ووعى المرء بذاته يتآنى مع وعيه بحريته . وما أن يعى المرء ذاته حتى يعى أنه حر كما يعى واجبه الذى عليه أن يحققه . واذا كان الناس يختلفون ويتمايزون بوجودهم الجزئى أعنى بوقائعيتهم ، فان الانسان واحد من حيث خضوعه لمطلب أخلاقى يطالبه أن يصبح ما هو ، من هنا كانت الأخلاق مركب من الكلى

(52) S. Kierkegaard : Fear and Trembling p. 64 - 65 Eng. Trans. by W. Lowrie .

والجزئى (٥٣) • ونحن لا نقول عن الفـــرد الجزئى انه يؤدى واجبــه وواجباته بل نقول على العكس · « انه يؤدى واجبه ، وأنا أقـــــوم بواجبى ، وأنت تؤدى واجبك » فالفرد يصبح كليا بقبـــوله لجزئيته بوصفها واجبا : « ان من يحيا حياة أخلاقية يرى الكلى ، ومن يحيا حياة أخلاقية يعبر في حياته عن الكلى ، انه يجعل من نفسه الرجل الكلى ، لا بأن يتخلى عن عينيته ، لأنه لو فعل ذاك لكان عدما ، بل بأن يرتدى تلك العينية وينفذ بها داخل الكلى (٥٤) • ومن ثم كان نفاذ الكلى داخل الجزئى هو التحقق الفعلى للاخلاق ، والفرد الأخلاقى الذى يطيـــع الواجب المطلق انما يهرب من التفكك وعدم الاستقرار الذى كان عليه الرجل الجمالى ، الذى لم يستطع أن يجمع نفسه ، ويوحد ذاته بوصفه مركبا من المتناهى واللامتناهى ، من الواقع والمثال (٥٥) •

* * *

(53) S. Kierkegaard : Either .. or Vol . 2 p. 260.

(54) Ibid .

(55) John W. Elord : Being and Existence in Kierkegaard's Pseudonymous Works p. 118 - 119 .

# الفصل الرابع

## المرحلة الدينية

« .. سيكون من الجنون المطبق أن يقيم الفرد علاقة مطلقة مع ما هو بطبيعته نسبى .. ! »

س.كيركجور « حاشية ختامية »

## أولا ــ التعليق الغائى للأخلاق :

سبق أن ذكرنا أن « المرحلة الدينية » تنقسم الى مرحلتين ــ وهى فى ذلك تشبه المرحلة الحسية ، وتختلف عن المرحلة الأخلاقية التى تعبر عن مرحلة واحدة[١] • وسوف ندرس فى هذا الفصل المرحلة الدينية الأولى التى يسميها كيركجور أحيانا « بالتدين أ » وهى تمهد للمرحلة الدينية الثانية التى يسميها بالتدين « ب » أحيانا ، ويطلق عليها اسم « المسيحية »أحيانا ثانية •

والسمات الأساسية للمرحلة الدينية هى :

( أ ) التفرقة الحاسمة بين الاله والعالم ( أو بين الله والذات ) •

( ب ) والسمة الثانية هى انشغال الذات بسعادتها الأزلية أو اهتمامها بخلاصها أو خلودها •

ولا تظهر هاتان الخاصيتان فى المرحلة الجمالية التى ينشغل فيها الفرد أساسا بالاستمتاع باللحظة الراهنة ، ومن ثم لم يكن يشغله البحث عن وجود الله ، ولا أى وجود آخر يختلف عن الذات ، فليس ثمة تميز بين هذه الذات والبيئة من حولها ، ولا تفرقة بين الأنا واللا أنا « بما فى ذلك وجود الله نفسه » •

أما فى المرحلة الأخلاقية فقد انشغل الفرد ، كما سبق ، أن رأينا بتحقيق ذاته واضفاء الاتصال عليها حتى يكون لها تاريخ • صحيح أن الوجود الالهى بدأ يظهر فى هذه المرحلة لكنا لو دققنا النظر قليلا لوجدنا أنه يتحد مع الواجب الأخلاقى فى هوية واحدة ، ومن ثم لا نجد تمايزا بين الله والنظام الأخلاقى ، يقول كيركجور بصراحة ووضوح :

---

(١) انظر ، فيما سبق ، الفصل الثالث من الباب الأول .

« الأخلاقى هو الكلى ، وهو بما هو كذلك — هو مرة أخرى — ما هو الهى . ومن ثم يستطيع المرء أن يقول ان كل واجب هو أساسا واجب نحو الله . . لكنى فى تأديتى للواجب ذاته فاننى لا أدخل فى علاقة مع الله . فاذا كان من واجبى ، مثلا ، أن أحب جارى فاننى فى أداء هذا الواجب لا أدخل فى علاقة مع الله وانما مع الجار الذى أحبه » (٢) .
ومعنى ذلك أن المرحلة الأخلاقية تضفى على « الكلى » أو على الأخلاق بصفة عامة طابعا الهيا . لكنها تفشل فى الوقت ذاته فى التعرف على الاختلاف والتمايز بين الله والعالم فهى توحد بينهما عندما توحد بين الله وعالم الأخلاق وتلك نقطة ضعف أساسية فى المرحلة الأخلاقية ، ولقد أدى هذا النقص الواضح فى التفرقة بين الله والعالم الى فشل المرحلة الأخلاقية فى التعرف على اعتماد الذات البشرية على الله ، وهو نقص يؤدى لا محالة الى اضطراب فى التوازن بين المكونات الانطولوجية للذات .

أما فى المرحلة الدينية الأولى التى نناقشها فى هذا الفصل فيبدأ ظهور الوعى بالاختلاف المطلق بين الله والعالم بصفة عامة ، أو بين الله والانسان بصفة خاصة . ومن ثم يظهر الاعتراف بالاعتماد الانطولوجى للذات على الله عن طريق الايمان بأن الله هو الخالق وأن الانسان مخلوق . وعندما تعترف هذه المرحلة باعتماد الذات على الله فانها تمثل خطوة متقدمة عن المرحلة الأخلاقية . وان كانت هذه المرحلة الدينية لا تقف فحسب عند حد الاعتراف باعتماد الذات على الله لكنها، تتقدم فيما يقول كيركجور لتحاول تجسيد هذا الوعى فى الوجود .

السمة الأولى ، اذن ، للمرحلة الدينية هى أن هناك اختلافا مطلقا بين الله والانسان ( والسمة الثانية نفسها مترتبة على هذه السمة

---

(2) S. Kierkegaard : Fear and Trembling p. 78 Eng . Trans. by Lowrie .

الأولى ) ، ومن ثم فان التزام المرء تجـــاه الله ينبغى أن يتميز عن التزامه تجاه ذاته وأقرانه من البشر على حد سواء ومن هنا كانت التسوية بين الله والعالم الأخلاقى تتضمن بالفعل انكارا لله ، ذلك لأن المبادىء الأخلاقية هى من صنع البشر حتى لو أشرنا الى الله كقـــوة ملزمة لتحقيقها • وما دامت القواعد الأخلاقية هى « بَضاعة بشرية » فان المرء ، حتى عندما يحققها أو يلتزم بها أو يرتبط بواجبه ، لا يصبح على علاقة بالله ، بل يظل ، فى حالة الالزام الخلقى ، فى دائرة بشرية ايضا : « فلو أننى قلت بهذا الصدد ان من واجبى أن أحب الله لكنت أعبر حقا عن تحصيل حاصل كامل ، ذلك لأن الله فى هذا المثال يؤخذ بمعنى مجرد تماما بوصفه ما هو الهى أعنى الكلى ، أو قل انه : الواجب وبهذا يستدير الوجود الانسانى تماما مثل الكرة بحيث تكون الأخلاق هى حده من ناحية ومضمونه من ناحية أخرى ••• وهكذا يصبح الله نقطة غير مرئية تتلاشى ، أو فكرة بالغة الضعف ، فقوته ليست ســـوى الأخلاق التى هى مضون الوجود »[٣] •

وهكذا لا تتعرف المرحلة الأخلاقية على الاختلاف المطلق بين الله والانسان ، ولو أنها وقفت على مثل هذا الاختلاف لعرفت أن مسئولية المرء تجاه الله تتميز تماما عن مسئوليته تجاه العالم • والواقع أن مثل هذه التفرقة لا يمكن أن تظهر فى المرحلة الأخلاقية التى كان الالزام الخلقى فيها ، وكذلك الواجب تجاه الله ، متحدين فى هوية واحدة • أما عندما تظهر هذه التفرقة فى المرحلة الدينية فسوف يكون من الحمق المطبق أن يكرس المرء اهتماماته العليا نحو العالم ، لأن العالم نفسه ليس مطلقا بل هو نسبى فحسب • وسوف يكون من الجنون المطبق أن يقيم الفرد علاقة مطلقة مع ما هو بطبيعته نسبى [٤] • فالوضـــع

---

(3) Ibid.

(4) S. Kierkegaard : Conluding Unscientfic Postscript p. 378 .

الصحيح للذات أن تقيم علاقة مطلقة مع الغاية المطلقة وعلاقة نسبية مع الغايات النسبية • واذا كان الله مطلقا والعالم نسبيا ، فان على من يعيش فى المرحلة الدينية أن يحاول أن يكرس نفسه لخالقه على نحو مطلق ، فى الوقت الذى يرتبط فيه بعلاقة نسبية مع المخلوقات ، ومن خلال الاتجاه المطلق نحو الله سوف تحاول الذات أن تتغلب على احدى العقبات الرئيسية فى الوجود الأخلاقى ، وأعنى بها غياب الادراك الكامل ، أو التعرف التام ، لاعتمادها الانطولوجى على الله •

ولقد ظهرت الصورة الأولى للمرحلة الدينية التى أطلق عليها كيركجور « التدين أ » فى كتابه « الخوف والقشعريرة » على نحو بالغ الوضوح • فاذا كان الالزام الخلقى والواجب تجاه اللهمتحدين عند الرجل الأخلاقى فاننا نجدهما هنا متميزين تماما • ولكى يعرض كيركجور لهذا التمايز بطريقة حادة ، فانه يناقش فى هذا الكتاب امكان تصادمهما ، بحيث يقف واجب المرء نحو الله وواجبه نحو العالم فى صراع وتعارض ، وهو ما يطلق عليه اسم « التعليق الغائى للاخلاق » فاذا ما حدث مثل هذا الصراع ، فان الفرد فى المرحلة الدينية يعتقد أن الأمر الأخلاقى لا بد أن « يعلق » أو « يتوقف » بسبب علاقة مطلقة مع غاية أعلى هى الله — وهذا هو التوقيف الغائى للاخلاق •

هناك ، اذن ، حالات استثنائية نعجز فيها عن تحقيق « الكلى » أو الأخلاق ، فنعمد الى تعليقه فى سبيل غاية أعلى • غير أن كيركجور يميز بين نوعين من هذه الحالات الاستثنائية : النوع الأول هو الذى يسميه : « بالبطل المأساوى Tragic Hero والنوع الثانى هو الذى يطلق عليه « فارس الاستسلام Knight of Resignationوسوفيلقى فهمنا لهذين النوعين ضوءا قويا على المرحلة الدينية الأولى التى نناقشها الآن ، ولهذا فان علينا أن نقف قليلا عندهما •

هناك تعليق غائى للأخلاق من أجل غاية أعلى عند هذين الضربين من الاستثناء • لكن الفارق بينهما بالغ الأهمية • فما الذى يعنيه

كيركجــور « بالبطــل المأساوى » ، وكيف نفــرق بينه وبين فارس الاستسلام ؟ يسوق كيركجور ثلاثة أمثلة للبطل المأساوى الأول من الميثولوجيا اليونانية ، والثانى من سفر القضاة فى العهـد القديم ، والثالث من التاريخ الرومانى — وهى على النحو التالى بايجاز :

( أ ) المثل الأول من الميثولوجيا اليونانية هو موقف « أجا ممنون Agamemon » البطل الأغريقى والقائد الأعلى للحملة اليونانية التى ذهبت لتدمير طروادة • غير أن أسطوله لم يتمكن من الابحار من أوليس Aulis بسبب رياح معاكسة قوية عاقت هذا الابحار • وأعلن أحد العرافين أن الملك « أجا ممنون » كان قـد أهان الآلهة آرتميس Artemis فأرسلت هــذه الرياح المعاكسة ، وهى لن تغفر له فعلته هذه الا اذا قدم لهــا ابنته ايفجينيا Iphigenia قربانا وتكفيرا لهذه الاهانة • واضطر « أجا ممنون » للتضحية بابنته ، وبالتالى للتخلى عن أحد الواجبات الأخلاقية وهو حب الأب لابنته والمحافظة عليها فى سبيل غاية أعلى •

( ب ) والمثل الثانى تلك القصة التى رواها سفر القضاة فى العهد القــــديم عن يفتاح Jephthah الجلعادى أحــد قضــاة اسرائيل القدامى الذى قاد قومه فى حربهم ضد بنى عمون وفى هــذه المعركة الحامية نذر يفتاح أن يقدم للرب — فى حالة انتصاره — أول من يلقاه بعد عودته « ونذر يفتاح للرب قائلا : ان دفعت بنى عمــون ليدى ، فالخارج الذى يخرج من أبواب بيتى للقائى عند رجوعى بالسلامة يكون للرب وأصعده محرقة »(٥) • واستجاب الرب لدعائه وانتصر فى الحرب لكن سوء طالعه جعل ابنته الوحيدة أول من يخرج للقائه بعد عودته ! « واذا بابنته خارجه للقائه بدفوف ورقص وهى وحيدة فلم يكن له ابن ولا ابنة غيرها • ولما رآها مزق ثيابه وقال : آه يابنتى ! قد أحزنتنى

---

(٥) سفر القضاة : الاصحاح الحادى عشر عدد ٣٠ .

حزنا وصرت بين مكدرى •• فقالت لأبيها اتركنى شهرين أبكى عذريتى أنا وصاحباتى •• ثم رجعت الى أبيها ففعل بها نذره الذى نذر وهى لم تعرف رجلا ، فصارت عادة أن بنات اسرائيل ينحن على بنت يفتاح الجلعادى أربعة أيام فى السنة »[٦] •

( ج ) المثل الثالث من التاريخ الرومانى وهو موقف بروتس Brutus الذى اشترك أولاده — عندما كان أبوهم قنصلا — فى مؤامرة لاعادة الملك الذى طردته روما ، فرأى « بروتس » أن واجبه كحاكم يحتم عليه أن يأمر باعدامهم • والخاصية المشتركة بين هذه الأمثلة الثلاثة هى أن الأب يجد نفسه فى موقف يضطر فيه للتخلى عن التزامه الأخلاقى نحو أبنائه فى سبيل غاية أعلى • غير أن علينا أن ننتبه جيدا الى أن هذه الغاية الأعلى غاية أخلاقية أيضا • ومن ثم فلن يكون الصراع هنا صراعا بين الله والعالم ( أو الأخلاق ) بل بين غاية أخلاقية ، وغاية أخلاقية أخرى أعلى منها • لقد انخرط « البطل المأسوى » هنا فى قضايا عامة مما أدى الى مواقف أصبح فيها الأخلاقى العام ( أو ما هو مدنى ) والأخلاق الخاصة ( أو الشخصية ) فى حالة صراع انتصرت فيها الأخلاق العامة على الأخلاق الخاصة • ومن ثم فعندما ضحى أجا ممنون — ضد ميوله وواجباته كأب — بابنته حتى يظفر برضا الآلهة لصالح مشروع وطنى — فان مسئوليته التى تمنى من أجلها أن يكون قادرا على البكاء ، وليس ملكا عليه أن يتصرف بطريقة ملكية ، عندما قال : « يا ليتنى كنت من الطبقة الدنيا حتى أكون قادرا على الانخراط فى البكاء ! • هذه المسئولية عبارة عن واجب ألغاه واجب أعلى • وعندما ضحى يفتاح بابنته ليحافظ على النذر لصالح شعبه ، وعندما تجاهل « بروتس » على نحو بطولى ، أن الشخص الذى سيحكم عليه بالاعدام هو ابنه •• الخ هذه كلها استثناءات مفهومة وهى

---

(٦) سفر القضاة : الاصحاح الحادى عشر عد ٣٧ : ٤٠ .

موضع اعجاب لا حد له ، لكنها لا تزال فى دائرة الأخلاق[٧] • يقول كيركجور : « البطل المأساوى يظل فى دائرة الأخلاق ، انه لا يفعل شيئا سوى أن يقدم تعبيرا عن غاية أخلاقية فى صورة غاية أخلاقية أعلى ، وهو بذلك انما يرد العلاقة الأخلاقية بين الأب وابنه الى عاطفة هى مع ذلك لا زالت ترتبط على نحو جدلى بفكرة الأخلاق • ومن ثم فها هنا ليس ثمة مجال للسؤال عن التعليق الغائى للأخلاق ذاتها »[٨] • ففى حالة البطولة المأساوية نجد أن الغاية الأخلاقية الأعلى تبرر تعليق أو توقيف الأخلاق الخاصة ، بأن ترد الثانية الى مرتبة العاطفة المحض ( عاطفة الأبوية أو ميل الأب نحو أبنائه ) لكن الأخلاق بما هى كذلك لم تعلق بعد • ذلك لأن تعليق الأخلاق يعنى تعليق مبدأ الأخلاق ذاته ، أعنى أن تنزاح الأخلاق نفسها عن المركز لتصبح نسبية فحسب ولتحل محلها غاية أعلى ، غاية مطلقة • وهو ما لا يحدث الا عند « فارس الاستسلام » بسبب علاقة مطلقة مع غاية أعلى هى الله • أما عندما تعلق مهمة تتعلق بأمة بأسرها ( كما هى الحال فى موقف أجا ممنون ) وعندما تعطل هذه المهمة بسبب سخط السماء ، وعندما تطلب الآلهة تقديم عذرا وقربانا ، عندئذ يتحمل الأب فى بطولة هذه التضحية وهو يخفى ألمه •• لكن سرعان ما تعرف الأمة كلها ما يعانيه من آلام وستعرف أيضا مآثر البطل وأنه من أجل سعادة الجميع كان على استعداد للتضحية بابنته العذراء الشابة المحبوبة[٩] • وفى المثال الثانى « أنقذ ذلك القاضى الجسور شعب اسرائيل وقت الشدة ونذر نذرا لله فأحال فى بطولة فرح العذراء الشابة ، ابنته الحبيبة ، الى حزن • ومعها سوف تنوح اسرائيل كلها على شبابها العذرى ، وكل رجل

---

(7) Alastair Hannay : Kierkegaard , p. 74 -75 Routledge & Kegan Paul, 1982 .

(8) S. Kierkegaard : Fear and Trembling, p. 68 .

(9) Ibid .

حر سوف يفهم تصرف يفتاح ، وسوف تعجب به كل امرأة كما أن كل عذراء فى اسرائيل ستتمنى أن تفعل ما فعلته ابنته : فأى خير فى أن ينتصر يفتاح بفضل نذره فلا يفى بهذا النذر ؟ ألن ينتزع الله النصر ثانية من الأمة • • ؟ [١٠] • وفى المثال الثالث « عنـدما يتناسى ابن واجبه ، وعندما تعهد الدولة الى الأب بسيف العدالة، وعندما تقضى القوانين بالعقوبة على يد الأب ها هنا سوف يتجاهل الأب ، فى بطولة ، أن المذنب هو ابنه وسيخفى عذابه ، فى شهامة ، وعندئذ لن يكون هناك شخص واحد لا يعجب بالأب حتى ولا الابن نفسه •• ولن تجد من فسر القانون الرومانى على نحو أعمق مما فسره بروتس [*] فهنــاك اعجاب لا حد له بالبطل المأساوى ونحن جميعا نفهم موقفه ونقدره ، فهو يضحى من أجل « الكل » ولمصلحة الوطن ولحماية الشعب ، لكن الأمر يكون مختلفا أتم الاختلاف لو افترضنا أن هؤلاء الأبناء كانوا أبرياء وأقدم الآباء على التضحية بهم دون أن تكون هناك مثل هــذه الغاية الأخلاقية التى هى مصلحة الوطن وحمايته : « فلو أن أجا ممنون أرسل رسولا للبحث عن افيجينيا للتضحية بها فى الوقت الذى كانت فيــه الريح المواتية تهب لتسوق الأسطول بقلوع منتفخة الى هدفه • ولو أن يفتاح دون أن يتعهد بأى نذر يحدد مصــير الشعب — قال لابنته « نوحى الآن على عذريتك لمدة شهرين لأننى سوف أضحى بك » • ولو أن بروتس أمر الجلادين باعدام ابنه البرىء — لو أن الأبطال الثلاثة فعلوا ذلك : فمن كان سيفهمهم ؟ هب أنهم أجابوا عن سؤالنا لماذا فعلوا ذلك بقولهم « انه امتحان ، أو بلاء ابتلينا به فهل كان من الناس من يفهمهم ؟ ! » [١١] • وافرض أنهم أضافوا : « هذا ما نؤمن به لأنه لا معقول » هل كان سيفهمهم أحد ؟ صحيح أنه من اليسير أن يفهــم الناس جميعا ، أن هذه المسألة أو تلك لا معقولة ، لكن من ذا الذى يتصور

---

(10) Ibid, p. 69 .
(*) Ibid .
(11) Ibid, p. 69 .

أن يؤمن بها أحد ! [١٢] • وعلى هذا النحو يظهر الاختلاف واضحا بين البطل المأساوى وبين فارس الاستسلام ، لكن من هو فارس الاستسلام؟ وكيف يمكن أن يقوم بتوقيف حقيقى للاخلاق ؟ ! •

## ثانيا ــ فارس الاستسلام :

لم يظهر الاختلاف المطلق بين الله والعالم فى حالة « البطــــل المأساوى » لأنه ظل فى دائرة الأخلاق ، ظل حبيس العالم الأخلاقى حتى اذا انتقل الى غاية أخلاقية أعلى ، وبالتالى لم نجد عنده تعليقا حقيقيا للأخلاق • أما المثل الرئيسى الذى يضربه كيركجور « لتوقيف الأخلاق» فهو القصة التى رواها سفر التكوين : « وحدث بعد هذه الأمور أن الله امتحن ابراهيم • فقال له يا ابراهيم خــذ ابنك وحيدك الذى تحبــه اسحق [١٣] ، واذهب الى أرض المريا واصعده هناك محرقة على أحد الجبال الذى أقول لك » [١٤] • وهكذا اعتقد ابراهيم أن الله يأمره بأن يضحى بابنه الوحيد « اسحق » ، ومثل هذا الأمر لا يلغى الالزام الخلقى لابراهيم نحو ابنه ، فاذا تحدثنا من زاوية أخلاقية لقلنا ان علاقة ابراهيم باسحق يتم التعبير عنها ببساطة بالقول بأن الأب ينبغى عليه أن يحب ابنه باعزاز أكثر مما يحب نفسه ، ومع ذلك فنحن نجد داخل مجال الأخلاق مراتب متعددة ، فلننظر ، اذن ، فيما اذا كنا نستطيع أن نجد فى هذه القصة تعبيرا أعلى للأخلاق بحيث يمكن أن يفسر ســـلوكه تفسيرا أخلاقيا » [١٥] • وواضح من هذا النص أن الالزام الأخلاقى لا يلغى فى المرحلة الدينية ويعتمد ذلك على اعتقاد كيركجــور ، بأن المرحلة اللاحقة من مراحل الوجود لا تلغى المرحلة السابقة بل تستوعبها

---

(12( Ibid .

(١٣) تذهب المسيحية ، ومن قبلها اليهودية ، الى أن التضحية كانت باسحق وليس باسماعيل كما هو معروف فى الاسلام •

(١٤) سفر التكوين : الاصحاح الثاني والعشرون عدد ٢ •

(15) S. Kierkegaard : « Fear and Trembling. » p. 67 .

فى داخلها وتعطيها وضعا نسبيا فحسب ، فالأمر هنا يماثل ما حدث تماما فى المرحلة الأخلاقية التى تضمنت المرحلة الجمالية ، وكذلك تتضمن المرحلة الدينية المرحلة الأخلاقية التي سبقتها : « ومن ثم فعندما نقول فى هذا السياق انه من الواجب أن نحب الله ، فاننا نقول شيئا مختلفا عما سبق أن ذكرناه ، اذ لو كان هذا الواجب مطلقا ، لارتدت الأخلاق الى وضع نسبى ، غير أن ذلك لا يستلزم ، بالطبع ، الغاء ما هو أخلاقى بل يعنى أنه يكتسب معنى مختلفا أتم الاختلاف »[١٦] • فالالزام الخلقى الذى يفرض على ابراهيم أن يحب ابنه يظل قائما حتى فى مواجهة الأمر الالهى بقتله ، وهذه المواجهة هى بالضبط ، التى تسبب « الخـــوف والقشعريرة » فى مثل هذا الموقف ، لأن الأمر الأخلاقى لم يعد مثلا أعلى ينبغى تحقيقه بل تحول الى غواية وتجربة ، فابراهيم يغـــويه الامتناع عن الأمـــر اللهى ، وأن ينوب عائداً القهقرى الى الأخـــلاق فيعترف بأن الأمر كله كان خطأ مرعبا • ويتعقد الموقف نتيجة لعـــدم استطاعة « ابراهيم » أن يفهم تماما لم كان هذا الأمر ، أو أن يجعل نفسه مفهوما لدى الآخرين • وهذا هو السبب الذى جعل كيركجور يركز منذ فاتحة الكتاب على موضوع « الصمت » ، فمؤلف الكتـــاب هو « يوحنا الصامت » ، وطوال الحديث يظل ابراهيم « صامتا » فهو لا يستطيع أن يتكلم أو أن يفكر فى واجبه نحو الله لأنه لو فعل ذلك لاحتاج الى استخدام مقولات عامة من الفكر واللغة ، ولما كان الحدث يعبر عن علاقة فردية بينه وبين المطلق ، فان موقفه لا يمكن أن يندرج تحت مقولات عامة ، وهذا هو السبب فى أنه لم يتحدث لا الى زوجته سارة ، ولا لخادمه « العازر » ولا لوحيده « اسحق » ، وكيركجور يقارن بين هذا الموقف الذى يتخذ هذه الصورة من الصمت ، وبين ما يسميه بالشيطانى Demonic فالخاصية الرئيسية للشيطانى هى أن يبقى بارادته فى الصمت ، وان كان الشيطانى قادراً على أن يكشف عن نفسه

---

(16) Ibid, p. 80 .

لكنه يختار ألا يفعل ، أما ابراهيم فهو لا يستطيع أن يتكلم أو يكشف عن نفسه حتى لو رغب فى ذلك (١٧) •

لقد سبق أن رأينا أن الالزام الخلقى بطبيعته كلى ، ومن هنا يمكن أن يفهمه كل الناس • ومن ثم ففى حالة « البطل المأساوى » الذى يضطر الى أن يضحى بابنه — أو ابنته — من أجل صالح الدولة ككل ، فان الشعب يفهم موقفه ، ويقدر تضحيته ، ويحترم شجاعته ، لكن الأمر مع ابراهيم كان مختلفا لأنه يقف فيما يسميه كيركجور بالعلاقة المطلقة مع المطلق (١٨) • ويمكن أن نعبر عن الفكرة نفسها بطريقة أفضل بقولنا انه يقف فى علاقة فردية ( أو خاصة ) مع الله ، فتضحيته بإسحق ليست من أجل غاية أخلاقية أعلى ، فهى لا تتم من أجل كل اجتماعى أوسع ، بل تتم لسبب واحد فقط هو أن الله أمر بها ، وتلك احدى النتائج الجدلية التى يستخلصها كيركجور من قصة ابراهيم وهى نتيجة تتحول معها الجريمة الى عمل مقدس يرضى عنه الله (١٩) • وما يلفت كيركجور نظرنا اليه فى هذا الجانب من تحليلاته لهذه القصة هو أنه فى المرحلة الدينية يصبح الالزام الخلقى نسبيا نتيجة للوعى بالتفرقة الحاسمة بين الله والعالم ، فالاهتمام الأول للفرد هنا هو أن يتجه نحو الله ، ابراهيم — يفعل ذلك بأن يضحى بابنه الوحيد طواعية عندما يعتقد أن الله يأمره بذلك • وهذه الحركة التى تمثل استعداد ابراهيم للتضحية باسحق يسميها كيركجور « بالاستسلام اللامتناهى » ، ومن يقوم بها هو «فارس الاذعان المطلق» ، أو فارس الاستسلام اللامتناهي، فعن طريق الاذعان اللامتناهى يعلن المرء اعتماده الكامل على الله ، ويتخلى نهائيا عن « أشياء العالم ! » وهكذا يعترف المرء أنه لايستمد وجوده من العالم ككل ، ولا من ذاته الخاصة ، بل يستمده من الله ،

(17) Mark C. Taylor : Op. cit. p. 246 (Note 17) .

(18) S. Kierkegaard : Fear and Trembling, p. 64 .

(19) Ibid, p. 63 .

فالله الذى يتميز وجوده عن العالم على نحو مطلق ، هو القوة التى تكون الذات وتدعم وجودها ، فضلا عن أنها تفعل ذلك مع كل شىء آخر .

والحق ان قصة ابراهيم تناسب ما يهدف اليه كيركجور تماما من حيث أنها تبرز بوضوح السمة الأساسية الأولى فى المرحلة الدينية وهى اقامة اختلاف حاد بين الله والعالم . والقصة تجسد « اسحق » ليكون رمزا للعالم كله ، فهو ابن شيخوخته ، وهو ابنه الوحيد ، وهو أهم عنده من كنوز الدنيا جميعا — وهو الى جانب ذلك كله الأمل الوحيد لابراهيم ، فى الامتداد الشخصى فى العالم : فى الزمان والمكان ، « الذكرى المجيدة التى سيحفظها الجنس البشرى ، الوعد لذرية ابراهيم ذلك الكنز المجيد العتيد الذى كان عمره من عمر الايمان فى قلب ابراهيم ، هذه الثمرة ينبغى أن تنتزع الآن قبل الأوان ، وأن تبقى بلا مغزى »[٢٠] . ومعنى ذلك أن الاذعان ، طواعية ، للتضحية باسحق يعنى استعداد ابراهيم للتخلى عن العالم كله ، غير أن ذلك لا يعنى أنه يتناسى حياته تماما فى العالم أو أنه يتجاهلها ، وانما يصبح التزام المرء نحو العالم نسبيا ، فى المرحلة الدينية الأولى ، اذ ما قورن بواجبه تجاه الله . وبهذه الطريقة فان الذات تسعى ، فى وقت واحد ، لتدعيم علاقة مطلقة مع المطلق ، وعلاقة نسبية مع الغايات النسبية . اذ التخلى عن العالم على نحو لا متناه هو الاعتقاد بأن المرء لا يستمد حياته من ذاته ولا من حياة العالم بل من الواحد The One ، أعنى من الله الذى يتجه اليه فى اخلاص مطلق . وينبغى علينا أن نلاحظ أن كيركجور يقابل — طوال كتابه « الخوف والقشعريرة » — بين فارس الاستسلام اللامتناهى وبين فارس الايمان .

ويذهب الى أن الاستسلام اللامتناهى هو المرحلة الأخيرة قبل

(20) Ibid, p. 34 .

الايمان ، لكنه ليس الايمان ذاته • صحيح أننا سوف نجد فى التحليل النهائى أن ابراهيم هو أيضا « فارس الايمان » لكن ذلك لن يحدث الا بعد أن يتخذ الخطوة الثانية للايمان بعد أن قام بالحركة الأولى حركة الاستسلام اللامتناهى ، فما هو متضمن فى الايمان سوف يكون أكثر وضوحا فى المسيحية •

يصبح مضمون التفرقة بين الله والعالم أكثر وضوحا فى المرحلة الدينية الأولى أو التدين أ — عندما نعرف أن هناك مصطلحين آخرين يستخدمهما كيركجور ليحل الواحد منهما محل « الاستسلام اللامتناهى» فهو فى مؤلفاته المتأخرة يستخدم « التخلى » أو « الهجر » و « النبذ» لكى يؤكد العلاقة المطلقة مع الله ، فالفرد لا بد أن يستسلم ويذعن أى لا بد أن يتخلى عن العالم ويهجره « فى التدين أ » يبدأ المرء فى ممارسة العلاقة المطلقة من خلال النبذ أو الهجر • • فلكى يقيم علاقة مطلقة مع غاية مطلقة Telos عليه أولا أن يبدأ بممارسة نبذ الغايات النسبية ، أما قبل ذلك فلن يستطيع اقامة مثل هذه العلاقة لأن الفرد ، قبل ذلك يكون الى حد ما مباشرا ، كما يكون مستغرقا تماما فى الغايات النسبية » (٢١) • ولم تكن الذات فى أى مرحلة من مراحل الوجود التى سبقت التدين أقادرة على أن تعترف ، على نحو كاف ، باعتمادها على الله ولذلك فانها لم تتجه الى الله باخلاص كامل • أما هنا فان المرء سوف يكون قادرا على التخلى عن العالم والاتجاه الى الله • وكثيرا ما يعبر كيركجور عن هذه الفكرة بضرورة تخلى المرء عن ذاته ، وهذا يعنى أن الذات لا بد لها أن تدرك أنها ليست مكتفية بنفسها بل هى تعتمد اعتمادا كاملا على الله ، لا بد أن يتخلى المرء عن اعتماده على نفسه ، أو على أى شىء فى العالم ، أعنى أى شىء آخر غير الله • ولما كان على الذات أن تقوم بهذا التخلى — الذى هو الاستسلام اللامتناهى

(21) S. Kierkegaard : Conluding Unscientific Postscript, p. 386 - 387 .

ـ والذى هو مشكلة بالغة الصعوبة فانها تجلب العـــذاب لنفسها : « جذور العذاب كامنة وممتدة فى القول بأن الفرد ــ وهو فى مباشرته ــ يلتزم على نحو مطلق بالغايات النسبية ، كما أن مغزى العذاب يكمن فى تحويل العلاقة وانتقالها ، أو التخلى عن المباشرة ، أو التعبير وجوديا عن المبدأ الذى يقول ان الفرد لا يستطيع أن يفعل لنفسه شيئا على الاطلاق ــ فهو لا شىء أمام الله • فها هنا ، أيضا ، يكون السلبى هو العلاقة التى نتعرف بواسطتها على العلاقة بالله ، وعلى افناء الذات ــ وتلك هى العلاقة الأساسية بالله » (٢٢) • وليس العذاب الذى يشـــير اليه كيركجور هنا عذابا بدنيا بل هو عذاب نفسى داخلى ينشأ عن الجهد الذى يبذله المرء لاعادة تقييم حيـــاته بأسرها وكذلك توجيهها وجهـــة جديدة • ومن الواضح أن الارتباط المطلق بعلاقة مطلقة وبعلاقة نسبية مع ما هو نسبى يرتبطان ارتباطا جدليا ، فمن خلال التخلى اللامتناهى عن العالم حتى يرفض باستمرار أن يكون هذا العالم مصدرا لوجوده ، وحتى يعترف فى الوقت نفسه ، بأن الله هو الخالق الوحيد والسند الأوحد لوجوده •

ويتضح من تحليلنا السابق أن المرحلة الدينية الأولى هى اعتراف أكثر اكتمالا بالاختلاف بين الله والذات ( أو العالم ) ، ومن ثم فهى ادراك أعمق للاعتماد الانطولوجى من جانب الذات على الله ، وهـــذا الادراك يتجسد فى حياة الفرد من خلال الاســـتسلام اللامتناهى ، والبعد عن الدنيا ، والتخلى عن الذات بوصفها مصدرا لوجود المـــرء بمعنى « التواضع الذى يعترف صراحة بالدونية البشرية ، والغبطـــة للمثول بين يدى الله ، والثقة فى أن الله يعرف كل شىء على نحـــو أفضل من الانسان » (٢٣) •

---

(22( Ibid, p. 422 .

(23) Ibid, p. 440 .

**ثالثا — السعادة الأبدية أو الخلود :**

كانت السمة العامة الأولى للمرحلة الدينية هى التفرقة بين الله والعالم ، أما السمة الثانية فهى اهتمام الذات بسعادتها الأبدية • غير أن علاقة الذات بسعادتها الأبدية تعبر عن نقطة يتحول عندها المنظور المسيحى الى نقد عنيف للتدين أ • علينا الآن أن نفحص كيف يمكن التدين أن يرى الذات فى ارتباطها بسعادتها الأبدية ، ثم علينا أن نتذكر أن كيركجور يفهم السعادة الأبدية على أنها « الخلاص » • والسمة الأولى للخلاص هى الحياة الأزلية للذات أعنى خلودها •

تذهب المرحلة الدينية الأولى الى أن الذات بطبيعتها خالدة : « والمشكلة ، التى نعالجها هنا هى باستمرار : كيف يمكن أن تكون هناك نقطة بداية تاريخية ( للسعادة الأزلية ) ولا توجد مثل هذه البداية التاريخية ، ذلك لأن الفرد يكتشف فى الزمان انه لا بد أن يكون أزليا ومن ثم فان لحظة الزمان تبتلعها الأزلية • وفى الزمان يعرف الفرد أنه أزلى ويكمن التناقض تماما فى هذه الحاشية •• »(٢٤) ويتخذ كيركجور فى العادة من سقراط ممثلا التدين أ من خلال اقتناع الفيلسوف الأثينى بخلود النفس ، فها هنا يكتشف الفرد فى الزمان أنه لا بد أن يكون أزليا • وتقوم هذه الفكرة على أساس فهم كيركجور لنظرية سقراط فى التذكر فهو يذهب فى محاورة مينون Meno ، كما نعرف ، الى أن كل معرفة تذكر • وتقوم حجة سقراط على أساس أن الانسان لا يستطيع أن يسعى الى ما يعرفه فعلا ( لأنه اذا كان يعرفه فليس ثمة حاجة الى السعى اليه ) كما أنه لا يسعى الى مالا يعرف ( لأنه ما لم يكن يعرفه فلن يستطيع السعى اليه ) ومن ثم فان الأدنى الى الصواب أن نقول ان الانسان يسعى الى ما سبق له أن عرفه لكنه نسيه ، فاذا

---

(24) S. Kierkegaard : Philosophical Fragments p. 11-12 . Eng. Trans . by David F. Swenson, Princeton University 1967 .

كان المرء يسعى الى الوصول الى معرفة تامة عن الحقيقة الأزلية فلا بد أنه كانت لديه معرفة سابقة بهذه الحقيقة فى وقت ما ، والا ما سعى الى البحث عنها • ولكى يتضح مضمون هذه المعرفة بالحقيقة الأزلية لابد لنا ، فى نظرية التذكر هذه ، من أن نفترض مقدما أن النفس خالدة فلا تأتى الحقيقة الى المرء من الخارج لكنها كانت موجودة بداخله ، ولقد تطورت هذه الفكرة أبعد من ذلك على يد سقراط حتى لقد أصبحت نقطة مركزية فى مأساوية الوعى اليونانى ما دامت تصلح كبرهان لخلود النفس(*) • فاذا كانت السعادة الأزلية تكمن فى خلود الذات فان التدين أ يستطيع أن يقول ان الذات تمتلك السعادة الأزلية بالفعل ، غير أن ذلك لا يعنى أن الوجود الزمانى لا يفرض أية مشكلة على الذات من منظور التدين أ • فالواقع أن خلود الذات نفسه يضع الفرد فى مأزق : فهو خالد وفان فى وقت واحد ، أزلى وزمانى فى آن معا • ومع ذلك يقال لنا انه داخل هذا التوتر نفسه يقع المصير الحقيقى للفرد فى خلوده فى علاقته بالله الأزلى ، والوجود الزمانى البحت يفصل الذات عن غايتها الصحيحة • واذا كان التدين أ يمثل تقدما فى تطور الذات ، وتحققا أكثر كفاية لها عندما يعترف بالاعتماد الانطولوجى على الله ، فاننا نجد هنا مضامين أبعد لبنية الذات كما يتصورها هذا الضرب من التدين فهو ينظر الى الذات على أنها خالدة داخليا أو باطنيا أعنى بطبيعتها ذاتها ، فهو يرى بعدين أساسيين للذات ، نفس خالدة من ناحية وحياة فى العالم الزمانى من ناحية أخرى ، غير أن كيركجور ينظر الى بنية الذات فى اطار الوجود والصيرورة ويقابل بين الزمان والأزل ، فالزمان بالنسبة للذات ، هو عملية الصيرورة التى تنشأ من اتخاذ القرار ، أما الأزل فاحدى سماته الأساسية هى اللاتغير ، وهنا تصبح هذه التفرقة بين الزمان والأزل هامة فى هذه المرحلة من التطور الجدلى للذات ، فكيركجور عندما ذهب الى أن الذات مركب يتألف من الزمانى والأزلى

---

(*) Ibid .

كان يعنى أن المكون الأزلى للذات الذى لا يمكن أن يتغير هو الحرية فى حين أن البعد الزمانى المتغير هو علاقاتها المتداخلة بممكناتها المختلفة وبواقعها . أما التدين أ فهو يذهب الى أن الزمانى يشير الى الحياة الشاملة للذات فى الزمان فى حين يشير الأزلى الى الجانب الباطنى أو الماهوى الذى هو النفس الخالدة التى تعارض الحياة الزمانية للذات وتقف معها فى حالة توتر . وعلى الرغم من انغماس الذات فى تيار الصيرورة الزمانى المتدفق فان الذات تبقى المركز الماهوى المستثنى من الزمانية وهذه النفس الخالدة « أزلية » لأنها لا تتغير[٢٥] .

ويمكن أن نقول ، بعبارة أخرى ، أن ما يؤخذه كيركجور على التدين أ هو أنه ينظر الى الذات على أنها تتألف من جوهر وأعراض ، أما الأعراض فهى التجارب المتغيرة للذات ، فى حين أن الجوهر هو ما يوجد فى ذاته وبذاته ، أعنى أنه الجانب الدائم الذى لا يتغير من الذات والذى يربط هذه الأعراض التى لا تكف عن التغير . ويذهب كيركجور الى أن الايمان بخلود النفس لا يلغى اعتماد الذات على الله ، اذ الواقع أن خلود النفس هو « نقطة الاتصال » بين الذات والله الذى يختلف عنها اختلافا مطلقا . ومن ثم فخلود الذات هو مشاركتها العالم الأزلى أعنى الله . ان الخطأ الذى يقع فيه التدين أ هو القول بخلود النفس من طبيعتها ذاتها ، صحيح أن القول باهتمام الذات بالأزلى الذى جاءت منه وترغب فى العودة اليه ، يؤدى الى ظهور جانب آخر للاستسلام اللامتناهى ، وهو نفور الذات من العالم ( فالاستسلام لا يعنى فقط اعتراف الذات باعتمادها على الله بل يشير كذلك الى علاقة الذات السلبية بالعالم الزمانى كله ) — لكن القول بأن الذات خالدة بالطبيعة يؤدى الى القول بأن للذات نفسا خالدة ما هوية لا تكترث بالديمومة ولا تتأثر بالزمان . وفى هذه النقطة يمثل التدين أ نكوصا بالنسبة للمرحلة الأخلاقية التى كانت تعمل على تحقيق الذات ، فلقد رأينا فيما

(25) Mark C. Taylor ; Kierkegaard; p. 252 - 253 .

سبق أن القرار هو مكون الذات الفردية • واذا كان من الصواب أن نقول ان هناك عوامل انطولوجية فى تكوين بنية الذات فان من الخطأ أن نعتبر النفس الخالدة بطبيعتها احدى هذه العوامل ، ذلك لأن القرار — داخل البنية العامة للذات — هو الوسية التى تحدد بها الذات نفسها ان اعتقاد التدين أ فى خلود النفس يكشف عن فشله فى التعرف على أهمية القرارات التى تحدد الذات تحديدا حاسما ، فهى ليست مجموعة من القرارات التى تعبر عن جانب غير ماهوى من الذات ، بل هى التى تشكل الذات ، لأن الذات تصبح ما هى عليه من خـــلال ما تتخذه من قرارات [٢٦] •

وعلى ذلك فان التدين أ لا يفهم بوضوح مركزية القرار فى حياة الذات ، ويرتبط هذا الفهم الخاطىء بمشكلة أخرى يقع فيها هذا الضرب من التدين وهى تصوره للزمان • لقد سبق أن رأينا فى المرحلة الجمالية تركيزا مستمرا على صيغة واحدة من الزمان واســـتبعاد الصيغتين الأخريين • أما فى المرحلة الأخلاقية فان الماضى والمستقبل يجتمعان فى لحظة القرار ، وانه لمن عجب أن تكون نظرة التدين أ للزمان قريبة الشبه بالنظرة الجمالية المباشرة ، حيث ينظر الى الزمان على أنه تتال لا متناه من « الآنات » المنفصلة • وان كان أساس هــذه النظرة الى الزمان يختلف أتم الاختلاف فى حالة التدين أ عنه فى المرحـــلة الجمالية ، فالتدين أ لا ينظر الى الزمان كسلسلة من الآنات المنفصلة نتيجة لانغماسه فى المباشرة الحسية ، بل يتصور الزمان على هذا النحو ، لأن الزمان ليس له أهمية نهائية عنده ، ان الزمان عند هذا الضرب من التدين ليس سوى تيار متدفق تقع فى شراكه النفس الخالدة التى لا تتغير وهى تحاول أن تخلص نفسها منه ، وسوف يترتب على هذه النظرة نتيجة هامة هى أن الذات لن تستطيع بذلك أن تكون علاقة مع الله من خلال القرارات التى تتخذها فى حياتها الخاصة ، لأن الحياة الزمانية للذات ليست هامة

(26) Ibid; p. 255 .

لمصيرها الأزلى ، فهى منذ البداية خالدة ، وتقيم علاقة جوهرية غير متغيرة مع الأزلى : « بسبب اقتناع التدين أ بخلود النفس فانه لا يعتقد أن الذات لابد لها أن تجدد نفسها بطريقة أساسية من خـــلال قرارات تتخذها فى حياتها ، وذلك لأن ما هو أساسى أكثر من غيره بالنسبة للذات تمتلكه هذه الذات بالطبيعة : نفس خالدة تقيم علاقة غير متغيرة بين الذات والله • غير أن المسيحية ترفض أن يكون هناك مثل هذه النفس الجوهرية ، وتذهب الى أن القرار هو الذى يحدد الذات تحديداً تاما • ومن ثم فان المرء اذا أراد أن يكون له علاقة بالله فلا بد أن تأتى كنتيجة لأن الشخص يصبح ما هو عليه من خلال قراراته • ويمكن أن نقول بطريقة أخرى ، أنه على حين أن التدين أ يعتقد أن الذات تمتلك ضمنا سعادتها الأزلية ، فان المسيحية تذهب الى أن سعادة المرء الأزلية تحددها قراراته فى الزمان (٢٧) • .

وهناك نتيجة أخيرة لقول التدين أ بخلود النفس ، وهى أن الذات سوف تقيم علاقة مباشرة بالله — ومثل هذه العلاقة مرفوضة عنـــد كيركجور « العلاقة المباشرة بالله لا تكون الا فى الوثنية فحسب ، فى حين أن العلاقة الحقيقية بالله لا يمكن أن توجد الا بعد أن يحدث شرخ بينهم • وهذا الشرخ هو بالضبط ، أول فعل للجوانية فى اتجاه تحديد الحقيقة على أنها جوانية • ان الطبيعة هى حقا من صنع الله ومن عمله غير أن ما يبدو لنا حاضرا على نحو مباشر هو ما هو من صنع الله وليس الله نفسه • أليس هذا السلوك فى علاقة الله بالفرد أشــبه بالمؤلف الرواغ الذى لا يكتب قط فى أى مكان من مؤلفاته نتائجه بأحرف كبيرة أو يقدمها للقارىء فى التصدير ؟ ' ولماذا يكون الله رواغا ؟ ! بالضبط لأنه الحقيقة • أن ملاحظتك للطبيعة لا تجعلك تقف أمام النتيجة على نحو مباشر ، بل عليك أن تبذل جهدا للوصول اليها ، وبذلك تتحطــم

(27) S. Kierkegaard : Concluding Unscientific Postscript p. 218 - 219

العلاقة المباشرة ، غير أن هذا النشاط هو بالضبط فعل من أفعال النشاط الذاتى أو هو غزو للجوانية ، فهو أول تحديد للحقيقة بأنها الجوانية • ان من يظمن أنه على علاقة مباشرة بالله انما يخدع نفسه(٢٨) • ويقول فى مكان آخر :

« ما أن يصبح « السيد » أكثر أهمية من المذهب حتى يصبح كل اتصال مباشر به مستحيلا ، لأن الاتصال المباشر وثنية • « والسيد » يرفضه لكى يلح على الايمان • ان الله الذى تستطيع أن تشير اليه بالاصبع انما هو صنم لا اله ! فالله موجود فى الخلق لكنه لا يوجد على نحو مباشر ، لأن الروح هى سلب للمباشرة » (٢٩) • ومن هنا كانت الأدلة على وجود الله التى تبدأ من الكون والمحسوسات المباشرة خاطئة ، كما يقول هيجل بحق — ان هى أبقت على هذه المحسوسات كما هى • بل لابد من « سلبها » فى خطوة الصعود الى الله • أعنى أن الوصول الى الله يتخلله مرحلة وسطى هى « السلب » سلب المحسوسات ونفيها حتى نتمكن من اقامة علاقة حقيقية بالله • غير أن التدين أ — فى نظر كيركجور — لا يعرف شيئا عن هذه المرحلة ، ولهذا فليس ثمة حاجة عنده للوجود المتوسط ، فالعلاقة المباشرة عنده تعنى عدم المرور بالتوسط ( أى المسيح ) • وربما جاءت الفكرة من أن التدين أ وان كان يعترف بامكان الذنب الذى يقع فيه الأنسان ، فان هذا الذنب ليس جذريا وبالتالى لا يؤدى الى فسخ كيفى بين الله والانسان يجعل العلاقة المباشرة بينهما مستحيلة • ولقد كانت هذه العلاقة المباشرة بالله موجودة أيضا عند الرجل الأخلاقى الذى يعتقد أن المرء يرتبط بالله على نحو مباشر عندما يؤدى واجبه الأخلاقى • فعلاقة المرء بالله ( الذى لا يتميز بوضوح عن العالم ) تنمو من علاقة المرء بالواجب ذاته ، وهذا الارتباط بمجال الأزلى هو جزء من تكوين الذات • لكن هناك فارقا بين

---

(28) Ibid .

(29) Ibid, and : Jean Wahl:Etudes Kierkegaardiénnes p. 286.

تصورهما لهذه العلاقة المباشرة فالتدين أ يدرك الاختلاف بين الله والانسان ( وهو ما لم يكن يدركه رجل الأخلاق ) ، ومن ثم يعترف باعتماد الانسان على الله ، ولهذا السبب فان العلاقة بالله تفهم على أنها مفارقة Paradox فارتباط الله الأزلى بالانسان الفرد هو مفارقة فى نظر التدين ا ، ومن ثم فعلى الرغم من أن رجل الأخلاق والتدين أ ينظران الى علاقة الانسان بالله على أنها مباشرة ، فان الأخير يعتبرها مفارقة فى حين يفشل الأول فى أن يدرك بوضوح أن الاختلاف بين الله والعالم يؤدى الى عدم فهم المفارقة المتضمنة فى علاقة الانسان بالله وأن الروح تتكشف بطريقة غير مباشرة ، وتلك هى الحال بالنسبة للمفكر الدينى ، وبالنسبة لله نفسه ، اذ يمكن معرفة الله من خلال تخفيه [٣٠] • لكن علينا أن ننتبه هنا جيدا الى ملاحظة هامة وهى أنه على حين أن التدين أ يعترف بالمفارقة الموجودة فى ارتباط الله الأزلى بالانسان الفانى فانه لا يتعرف على المفارقة المطلقة Absolute Paradox التى هى المحور الرئيسى فى الفهم المسيحى لله وللذات وللعلاقة بينهما ولكى تحدث المفارقة المطلقة فانه لا بد لله الأزلى أن يدخل فى الزمان بالفعل أعنى أن يتجسد ، وبذلك يقيم علاقة مع الذات التى تختلف اختلافا كيفيا عنه ، لا من حيث ا لخلق فحسب بل من حيث الاثم ، والذنب والخطيئة ، ومن هنا فان الذات لا يمكن ان تصل ، فى نظر كيركجور ، الى تحقيقها الكامل الا فى المسحية ، فها هنا نصل الى عملية التفرد التى سار فيها التطور الجدلى للذات حتى نهايتها أعنى حتى تصل الى غايتها Telos [٣١] •

* * *

(30) Jean Wahl : Etudes Kierkegaardiénnes p. 283 .

(31) Mark Taylor : Kierkegaard , p. 256 - 7 .

# الباب الثالث

## أمراض الذات

« اندلعت النيران في شيء لا يمكن أن يحترق ،
.. اندلعت داخل نفسي .. ! »

س . كيركجور « المرض حتى الموت »

**تمهيـــــد :**

عرضنا فى الباب السابق للمراحل التى تمر بها الذات فى تطورها الجدلي وهى تسعها للوصول الى ذاتها « الحقة » أو « الأصيلة » ، فتبدأ من أدنى المراحل : دائرة الحسى والجمالى حيث تطغى عليها جوانب الحس طغيانا كاملا حتى تتحد مع البيئة من حولها ولا تجد شيئا من الاستقلال والتفرد وسط هذه البيئة ـ طبيعية واجتماعية ـ ، ثم تنتقل الى دائرة أعلى ـ هى دائرة الأخلاق • حيث يبدأ ظهور الوعى الذى يتمثل فى القيم العليا ويسترشد بها وهو يحقق ذاته ، وها هنا يظهر القـــرار الذى غاب فى الدائرة الأولى ، وأخـــيرا عرضنا للذات فى صعودها وتفردها واستقلالها حتى لتحفر هوة بين الله والعالم • أو بين الذات ومصدر وجودها الحقيقى ، وقد عرضنا شطرا منها فى الفصل الرابع • غير أن الدائرة الثالثة لا تكتمل ـ ومن ثم لا يكتمل تفرد الذات الحقيقية الأصيلة الا فى الديانة المسيحية ، فى رأى كيركجور • حيث تصل الذات الى علاقة حقيقية بالله ، علاقة غير مباشرة ، يكمن السلب فى جوفها ، وهنا تصل الذات الى السلام الكامل والطمأنينة التامة عندما تصل ـ لأول مرة ـ الى ذاتها الحقة والأصيلة (١) •

---

(١) فى استطاعتنا أن نقول ان هذه الدوائر الثلاث الكبرى حث تكون الذات ـ أو الروح ـ فى البداية ضائعة أو غائبة أو مغمورة داخل شهوات الحس ، والروح التى تستيقظ فى ـ عالم الاخلاق ، ثم تجد نفسها فى الدين ـ هذه المراحل التى تمثل ضروبا مختلفة من وجود الروح موجودة ايضا فى القرآن الكريم الذى يحدثنا عن « النفس الامارة » الغـــارقة فى شـــهوات الحس ثم « النفس اللوامة » التى يستيقظ فيها الضمير وتبرز المثل العليا يأتى فيها « اللوم » على ما ترتكبه من اخطاء • وأخيرا « النفس المطمئنة » التى هى اعلى الوان الذات وهى لا تكون كذلك الا من حيث ارتباطها بالله الا نجد هنا تشابها مثيرا يستحق دراسة فلسفية متأنية ؟ وهو نفس التشابه الذى نجدم مع التقسيم الثلاثى لفرويد للذات البشرية فهناك جانب الليبدو واللاشعور عموما او الهو ثم هناك الانا ، واخيرا الانا الاعلى •

غير أن هذه الرحلة الطويلة التي تقطعها الذات بحثا عن نفسها وللوصول الى « الذات الأصيلة » لا تخلو من صعاب ومتاعب • وربما جاءت الصعوبة الكبرى من أن الذات « علاقة » كما سبق أن ذكرنا تربط نفسها بنفسها • وهذه العلاقة ليست معطاة منذ البداية بل هي « مهمة» تقوم بها الذات نفسها ، فهي مركب مؤلف من مجموعة من العوامل الانطولوجية ، واذا وضعنا في اعتبارنا أن كلمة العلاقة في اللغة الدانماركية Forhold تعني العلاقة كما تعني « النسبة » ، أدركنا أن الأمر الهام في البحث عن الذات الحقة والأصيلة هي البحث عن النسبة الصحيحة للعوامل المكونة للذات ، وهي غاية لا يمكن أن تتحقق الا اذا ارتبطت الذات مع مصدرها الحقيقي أعني مع الله • واذا لم تصل الذات ، في أي مرحلة من مراحل تطورها ، الى هذه النسبة الصحيحة وقعت فريسة للمرض ! وكلمة المرض هنا لا علاقة لها بالمرض العضوي فنحن في مجال التكوين الروحي للذات ، ومن ثم فنحن نقترب مما يسميه علم النفس الآن « بالأمراض النفسية » • وربما بدت الفكرة أكثر وضوحا عندما نتذكر — مرة أخرى — أن الكلمة الدانمركية التي تعني المرض Sygdom تعني أيضا « الاضطراب » • Disorder وبالتالي فأمراض الذات تعبر عن اضطرابها ، أعني حدوث « خلل » أو عدم اتزان في النسبة الصحيحة للعوامل الانطولوجية التي تتألف منها بوصفها مركبا •

ومن هنا جاء الاهتمام ، في العقود الأخيرة ، باحياء كيركجور في ميدان علم النفس العام ، وعلم النفس المرضي ، والطب النفسي ، والتحليل النفسي على حد سواء • وكان كارل يسبرز Karl Jaspers (٢)

(٣) اهتم يسبرز نفسه اهتماما كبيرا بعلم النفس العام ، والطب النفسي ، فقد بدأ حياته طبيبا نفسيا ، وقد أشار الى ان دراسة علم النفس ينبغي ان تهتم « بفهم الذات » اعني بنيتها ككل ، وتبعه في ذلك كثير من علماء النفس ومن الفلاسفة الوجوديين على السواء • قارن جون ماكوري « الوجودية » ص ٣٧ ترجمة د• امام عبد الفتاح امام •

قد أشار فى فترة مبكرة فى كتابه « علم النفس المرضى العام » ( ١٩٤٣ ) الى الأثر الذى تركه كيركجور على العلوم التى تدرس الاضطرابات النفسية نتيجة لاهتمامه بدراسة الذات الحقة أو السوية أو الأصيلة ، ومن ثم دراسة ما يمكن أن يطرأ على الذات البشرية من أمراض وعلل واضطراب • ولقد أدى الاهتمام بهذا الموضوع الى ظهور مذاهب سيكولوجية جديدة تهدف الى دراسة الذات ككل منها على سبيل المثال : « علم النفس الوجودى Existential Psychology » ، كما ظهرت مجموعة من الأفكار السيكولوجية التى استهدفت بناء تصور للذات الأصيلة • وفضلا عن ذلك فقد وجدت ضروب من الممارسات العلاجية المختلفة داخل مدارس التحليل النفسى وخارجها وجدت نفسها فى مواجهة مهمة ألقاها كيركجور على عاتقها ، وهى مساعدة مرضاهم على اكتشاف ذواتهم الحقيقية (٣٢) •

ولقد جاء الاهتمام بكيركجور ، فى ميدان علم النفس ، من زوايا أخرى هى التغيير الجذرى فى أفكارنا حول السوى والمريض نفسيا • فقد فقد التضاد بين « الصحة النفسية » ، « والمرض النفسى » حدته السابقة • وأصبح ما كان يعتبر فى الماضى « سويا » موضع شك ، بل ذهب بعض الباحثين الى أنه ربما يكون مرضا نفسيا شائعا بين الناس والعكس قام المرضى النفسيون — حتى فى الأمراض الخطيرة — بتصحيح فهمنا المألوف للذات والعالم • ولهذا يعيب ر•د•لينج • • R. D. Laing على النظريات القديمة أنها تنظر الى المصابين بانفصام الشخصية على أنهم « مجانين » لأنهم يتصورون أنفسهم كأنهم أجهزة أو آلات ، ويتساءل : « ومع ذلك فلماذا لا ننظر أيضا الى النظرية ، التى تسعى الى أن تحيل الأشخاص الى آلات أو حيوانات

(32) Michael Theunissen : Kierkegaard's Negativistic Method p. 381 ( Kierkegaard's Truth : The Disclosure of the self ed. by Joseph H. Smith ) .

على أنها نظرية مجنونة كذلك »[٤] . وينتهي « لينج » من هذا النقد للنظريات التقليدية الى القول « بأننا لا يمكن أن نفهم انفصام الشخصية الا اذا استطعنا أن نفهم اليأس — وهو على وجه الدقة الموضوع الذى درسه كيركجور فى كتابه « المرض حتى الموت » والذى يعنى اضطراب العلاقة بين الذات نفسها »[٥] . وتقوم كارن هورنى Karen Horney « بالمحاولة نفسها مع العصابيين — أو المرضى باضطرابات عصبية — وتقول اننا نجد هنا نفس ضروب اليأس التى وصفها كيركجور . فالعصابى يريد ، فى يأس ، أن يكون ذاته ، أعنى أنه يكافح للوصول الى الذات « المفترضة » أو « المجردة » — وتستطرد قائلة انه يأس الشخصية التى تخلق لنفسها صورة مثالية تجمع أشلاءها من الذات الواقعية وتضم اليها عناصر خيالية من نسجها ، ثم تدرس تحت عنوان « فقدان الأمل» ثلاثة أنواع من اليأس ذكرها كيركجور لكنها تركز على « اليأس اللاواعى» — أى اليأس اللاشعورى أو ما تسميه « نصف الوعى » — الذى لا يعرف صاحبه أنه فى يأس بسبب تشتيت الانتباه الذى تحدثه له الموضوعات الخارجية [٦] . والى مايقرب من مثل هذا الاهتمام بكيركجور ذهب هـ . هارتمان H. Hartmann ورولو ماى Rollo May وأ.هـ. ماسلو A-H- Maslow وس. ف روجـــرز C. F Rogers وم . فوكو M. Faucault. وغيرهم [٧] . وسوف ندرس فى هـــذا الباب

(4) R. D. Laing : The Divided Self, P. 23 Penguin Books.

(5) Ibid. p. 38 .

(6) Karen Horney : Our Inner Conficts p. 16 - 17, p. 110 - 112 .

(١١) قارن فى ذلك كله مجموعة كبيرة من الابحاث عن الذات عنـــد كيركجور — من منظور سيكولوجى — نشرها جـــوزيف سميث تحت عنـــوان :
Kierkegaard's Truth : The Disclosure of Self, Yale Universtiy Press 1981 .

الاضطراب فى العلاقة بين الذات ونفسها فى ثلاث حالات هى أولا اليأس، وثانيا : القلق ، وثالثا : الخطيئة .

على أن علاج هذه الاضطرابات أو « الخلاص » منها بحيث تكون النفس « سليمة » ، أو صحيحة أو سوية من ناحية وتصل الذات ، من ناحية أخرى ، الى خلاصها الى ذاتها الحقة أو الأصيلة ــ هذا العلاج ، لن يكون الا بالمثول بين يدى الله ! أعنى أن العلاج هو ارتباط الذات بموجدها واعترافها باعتمادها عليه وحده ! وتلك خطوة تحتاج الى « قفزة » فى قلب الايمان !

* * *

# الفصل الأول

## اليأس

ـ « اليأس هو أعدل الأشياء قسمة بين الناس » !

ـ « اليأس هو المرض حتى الموت ٠ ٠ أن تحاول أن تتخلص من ذاتك لكنك لا تستطيع ٠٠ هو حالة موت وسط الحياة ـ أن تهلك ذاتك وأنت تحيا ٠ ٠ » !

ـ « اليأس نعمة ونقمة ٠ ٠ فهو ميزة كبرى يتمتع بها الانسان دون الحيوان ٠ ٠ لكنه هلاك أبدى » !

س٠كيركجور « المرض حتى الموت »

## أولا ـ فكرة اليأس :

اليأس هو مرض الروح ، أو هو مرض الذات ، فيما يقول كيركجور الذى يسميه أيضا « بالمرض حتي الموت » • وهو يتخذ ثلاث صور :

( أ ) اليأس الذى لا يعى امتلاكه للذات ( وهو يسمى يأسا بطريقة غير دقيقة أعنى مجازا لأن اليأس الحقيقى يتطلب وجود الوعى •

( ب ) اليأس الذى لا يريد أن يكون ذاته •

( ج ) اليأس الذى يريد أن يكون ذاته[1] • وسوف نعود الى دراسة هذه الصور الثلاث بشىء من التفصيل فيما بعد • وما يهمنا الآن أن نفحصه هو مصدر اليأس •

لا بد أن يكون واضحا منذ البداية أن اليأس لا يأتى من مصدر خارجى بل ينبع من داخل الذات نفسها ، فليس ثمة مصدر خارجى يجلب اليأس الى الذات ، وليس ثمة تحليل خارجى يمكن أن يصل الى فهم أكثر عمقا لحالة الشخص اليائس ، الا أن نفحصه هو نفسه[2] • ومن ثم فاليأس من « شىء ما » ، عندما أقول اننى يئست من الحصول على هذه الوظيفة أو تلك أو من تحقيق هذا الهدف أو ذاك ـ كلها تعبيرات مجازية • ليس ذلك ، فيما يقول كيركجور ، يأسا حقيقيا انه فى الواقع يشير الى « البداية » فحسب ، والأمر هنا يشبه ما يقوله الطبيب أحيانا : من أن مرضا ما لم يكشف عن نفسه بعد ، تلك أعراض المرض أو تباشير قدومه أما المرض نفسه فلم يظهر حتى الآن • ومن هنا كان لا بد من وجود خطوة أخرى يظهر فيها اليأس الى العلن بوضوح بحيث

(1) S. Kierkegaard : The Sickness Unto Death, p. 146.

(2) Ibid, p. 151 .

نستطيع أن نتجه الى تحديده تحديدا صحيحا — كما تتشخص المرض بدقة — فتقول انه يأس المرء من ذاته — هذا هو « التشخيص » الحقيقى لليأس • ويضرب لنا كيركجور مثلين توضيحيين :

( أ ) يقول فى المثل الأول : أن الشخص اليائس يبدو فى بعض الأحيان يائسا من « شىء ما » لكن ذلك يحدث للحظة فحسب ، وسرعان مايكشف اليأس عن نفسه ، ويظهر بوضوح فى طابعه الحقيقى ، فنعرف أن الشخص اليائس لم يكن ييأس من شىء ما ، بل من ذاته هو ، و « الواقع أنه عندما ييأس من شىء ما فانه لا ييأس الا من ذاته فقط ويود لو تخلص منها فالرجل الطموح الذى يجعل شعاره « اما أن أكون قيصر أو لا أكون شيئا » ثم لا يصبح قيصر ، فانه يقع فى اليأس لهذا السبب لكن ذلك يعنى شيئا آخر ، فهو لأنه لم يستطيع أن يصبح قيصرا لا يتحمل ذاته ، ومن ثم فهو ييأس لا بسبب انه لم يصبح قيصر ، بل لأنه لم يستطيع أن يصبح ما يريد لهذا فهو ييأس من ذاته التى تصبح عبئا لا يطاق ، هذه الذات التى كانت ستكون مصدر فرح ومتعة لا حد لهما لو أنه أصبح قيصر يود القضاء عليها لأنها ليست الذات التى أراد لها أن تكون • ومن هنا فان الأمر الذى لم يعد يطيقه ليس هو أنه لم يصبح قيصر بل انه لا يستطيع أن يتخلصَ من هذه الذات »[٣] • « فالمرض هو أن تريد ألا تكون ذاتك ، أن تريد أن تكون شخصا آخر : أن تريد التخلص من ذاتك • وهكذا تنكر الذات علاقتها بوجود أبدى ، بوجود الهى هو خالقها • وهذا هو المرض حتى الموت الذى هو سوء حظ أبدى ، حالةموت يحياها الانسان وسط الحياة »[٤] • وهذا هو معنى تعريف كيركجور لليأس بأنه « المرض حتى الموت » وهو تعبير استعاره من القصة التى رواها القديس يوحنا فى انجيله عن « موت العازر » ويقظته مرة

---

(3) S. Kierkegaard : Sickness Unto Death . p. 152 .

(4) Peter Rohde : Kierkegaard , p. 162 .

أخرى » حين جاء يسوع الى القبر وصرخ بصوت عظيم : العازر ، هلم خارجا [٥] • يقول كيركجور شارحا هذه التسمية : « اليأس بمعنى أكثر تحديدا هو المرض حتى الموت • لكن ذلك لا يعنى أن الانسان يموت من هذا المرض ، فذلك أبعد ما يكون عن الفهم الصحيح ، اذ ينبغى ألا يفهم فهما حرفيا أن هذا المرض ينتهى بالموت الجسدى • فالعكس هو الصحيح ان عذاب اليأس ، هو على وجه الدقة : ألا يكون المرء قادرا على الموت • وها هنا يشترك اليأس فى خصائص كثيرة مع موقف الاحتضار أو النزع الأخير حين يرقد الانسان مصارعا الموت وليستطيع أن يموت • وعلى ذلك فكونك مريضا حتى الموت يعنى أنك لست قادرا على الموت • ومع ذلك فليس ثمة أمل فى الحياة : كلا ان انعدام الأمل، فى هذه الحالة وهو الأمل الأخير — أى الموت — ليس فى متناول يدك • حين يكون الموت أعظم الأخطار فان الانسان يأمل فى الحياة • لكن حين يكون الانسان فى خطر أكثر رعبا فانه يأمل فى الموت • وهكذا حين يكون الخطر من الضخامة بحيث يصبح الموت أملا يصبح اليأس حزنا لعجز المرء عن الموت »[٦] •

( ب) والمثل الثانى الذى يضربه كيركجور ليوضح أن اليأس من « شىء خارجى » يعنى فى نهاية الأمر اليأس من الذات التى يحملها المرء ورغبته فى التخلص منها ، وبالتالى فمصدر كل صور اليأس يرتد الى الداخل لا الى الخارج — هو مثال الفتاة الشابة التى تحب شخصا تفقده بالموت : « هذه الفتاة الصغيرة تيأس من الحب وبالتالى من حبيبها الذى فقدته بالموت أو لأنه خانها ، لكنها لا تكون فى يأس على بل فى البداية فحسب ، بعدها تيأس من ذاتها ، فالمهم هنا هو أنها لم تستطيع أن تهب ذاتها لحبيبها لتصبح ذاته هو ، ولو كانت قد فعلت ،

---

(٥) انجيل يوحنا الاصحاح الحادى عشر عدد ٤ ، ١٤ ، ٤٣ .
(6) S. Kierkegaard : The Sickness Unto Death , p. 150 - 151 .

اذن ، لتخلصت من ذاتها بطريقة فى غاية السعادة . أما الآن فقد أصبحت هذه الذات مصدر عذاب لا ينقطع ، ذلك لأن عليها أن تكون ذاتا «بدونه» أى بدون حبيبها . ان هذه الذات التى كان يمكن أن تكون مصدر ثرائها ، قد أصبحت الآن عبئا ثقيلا لا يطاق لأنه مات ــ مات حبيبها الذى كانت ستهبه هذه الذات . أما فى حالة الخيانة فانها تكره هذه الذات ببشاعة لأنها تنكرها دائما بخيانته أو أنها قد خدعت . حاول أن تقول لهذه الفتاة : « أى بنيتى ! انك بذلك تقضين على نفسك . انك تهلكين ذاتك » وسوف يكون جوابها : « آه ! كلا : ان عذابى هو ، بالضبط ، أننى لا أستطيع أن أقضى عليها »[7] . ومعنى ذلك أن اليأس يعنى : « أن تيأس من ذاتك ، أن تيأس لأنك تريد أن تتخلص من ذاتك ــ تلك هى الصيغة العامة لجميع أنواع اليأس ــ ومنها تجىء الصورة الثانية لليأس وهى حالة اليأس الناجمة عن أن المرء يريد أن يكون ذاته ــ اذ يمكن ألا ترد هــذه الصورة الثانية الى الصــورة الأولى ( أو التخلص من الذات ) . . لأن الذات التى يريد ، فى يأسه أن يكونها ليست له الآن . . ومن ثم فان ما يريده هو أن يمزق نفسه أو يفصلها عن القــوة التى كونتها ــ انه يريد أن يتخلص من نفسه من الذات التى هو عليها الآن لكى يصبح الذات التى اختارها هو . . ومصدر عذابه أنه لا يستطيع أن يتخلص منها »[8] .

### ثانيا ــ كلية اليأس وشموله :

يذهب كيركجور الى أن اليأس ليس ظاهرة نادرة ، بل العكس هو الصحيح فيندر أن تجد انسانا يخلو من يأس ! وكل ما فى الأمر أن بعض الناس لا يكون على وعى بيأسه ومن ثم فاليأس كلى وشامل ، بل هو على حد تعبيره « أعدل الأشياء قسمة بين الناس » ، انه الظاهرة

(7) Ibid, p. 152 - 153 .

(8) Ibid, p. 153 .

البشرية الطبيعية اذ لا يوجد على ظهر الأرض انسان واحد يخلو من كل يأس • كما أنه ليس على وجه الأرض انسان واحد يخلو جسمه تماما من كل مرض • واذا كان الأطباء يقررون أنه يكاد ألا يوجد شخص واحد يتمتع بصحة تامة ، فكذلك يمكن للمرء أن يقول انه لا يوجد بين الناس شخص واحد ليس فى حالة يأس بطريقة أو بأخرى : لا يوجد موجود بشرى تخلو نفسه تماما من كل أثر للتمزق أو الازعاج أو الضجر أو اليأس أو الجزع أو أية صورة من صور التمزق الباطنى • وكما أن الانسان يمضى فى حياته المألوفة وهو يحمل فى داخله جرثومة هذا المرض البدنى أو ذاك ، فقل مثل ذلك فى مرض الروح الذى هو اليأس:
« وقد تبدو مثل هذه النظرة عند كثير من الناس مفارقة • وممعنة فى المبالغة والشطط ، كما أنها قد تبدو قاتمة وكئيبة ، بل موغلة فى التشاؤم والكآبة ، لكنها ليست شيئا من ذلك على الاطلاق • انها ليست قاتمة ، بل هى على العكس ، تحاول أن تلقى الضوء على موضوع يترك عادة فى غموض وظلام • وهى ليست كئيبة ، بل على العكس ، هى نظرة علو ونسام ما دامت تنظر الى كل انسان من زاوية أعلى مطلب فيه وهو المطلب الروحى • كلا ولا هى مفارقة بل هى على العكس ادراك وفهم فيهما اتساق ، ومن ثم ليس فيها شىء من المبالغة »[٩] •

ان خبرة اليأس تلبى مطلبا روحيا هاما — فيما يعتقد كيركجور — وهذا المطلب يدعو الانسان الى أن يكون روحا أو ذاتا حقيقية أصيلة • اذ لو ظل الانسان مجرد « جسم مادى » ، أو مجرد حيوان لما وجد اليأس سبيله اليه • ومن هنا تظهر النظرة السطحية الى اليأس وهى نظرة يسميها كيركجور « مبتذلة » مرة و « سوقية » مرة أخرى لأنها تقنع بالمظاهر فتزعم أن كل انسان هو أقدر من غيره على معرفة ما اذا كان فى حالة يأس أم لا ، وهكذا يتحول اليأس على يد هذه النظرة الى ظاهرة نادرة غاية الندرة • مع أنه فى الواقع ظاهرة عامة فليس استثناء

---

(9) S. Kierkegaard : Sicness Unto Death p. 155.

نادرا أن تجد الانسان فى حالة يأس ، بل الاستثناء النادر أن يحيا الانسان بلا يأس .. »[١٠] .

فالنظرة السوقية المبتذلة تنظر الى اليأس نظرة ضحلة للغاية فتتغاضى عن أمور كثيرة منها مثلا أن احدى صور اليأس هى على وجه الدقة ألا يكون لدى الانسان وعى صريح به ، أعنى ألا يشعر بهذا اليأس . وهى نفس النظرة التى تنظر الى الجسم فتقنع بما يقوله المرء عنه فتزعم أنه يتمتع بصحة جيدة لمجرد أنه لا يشعر بأى مرض ولا بأى عرض من أعراض المرض : « غير أن الخطأ فى الحالة الثانية ( حالة اليأس ) أكثر عمقا لأن مثل هذه النظرة ليس لديها الا فكرة ناقصة أشد النقصان عن الروح وهى أشد نقصا من فكرتها عن المرض والصحة . وبدون فهم للروح يستحيل أن نفهم اليأس . انهم يقولون لنا أن الانسان يكون سليما حين لا يشكو من مرض ما غير أن الطبيب ينظر الى المرض نظرة مخالفة ، فهو يعرف أنه كما أن هناك مرضا وهميا متخيلا ، فهناك أيضا صحة وهمية . ولهذا فان الطبيب الكفء يعلم تمام العلم أنه ينبغى ألا يثق ثقة مطلقة فيما يقوله المريض عن حالته الصحية . ولو انه وضع ثقة كاملة فيما يقوله المرء عن حالته الصحية سواء أكان مريضا أم سليما ، لما كان ثمة ما يدعو لوجوده كطبيب[١١] . اذ أن الطبيب ليس عليه أن يصف الدواء والعقاقير وحدها ، وانما عليه ما هو أهم : أن يعرف المرض . وبالتالى أن يعرف من البداية ماذا كان المريض المزعوم مريضا حقا أو ما اذا كان السليم المزعوم سليما حقا ، وتلك هى الحال نفسها مع طبيب الأرواح حين يعالج اليأس فهو يعرف ما هو اليأس ويكون على اتصال مباشر به ، ومن ثم لا يقنع بما يؤكده المرء عن نفسه من أنه ليس فى حالة يأس »[١٢] .

---

(10) Ibid .

(11) S. Kierkegaard : Sickness Unto Death p. 156 .

(12) Ibid .

**ثالثا ــ اليأس اللاواعى :**

معنى ذلك أن اليأس ظاهرة عامة وشاملة فكل انسان لا بد أن يكون فى حالة يأس لكنه قد يكون فى يأس دون أن يدرى فيظن أنه بمنأى عن هذه الحالة العامة ! ذلك ما يسميه كيركجور باليأس«اللاواعى» لكن تعبير « اليأس اللاواعى » ينطوى على مفارقة فهو من ناحية أكثر ضروب اليأس شيوعا ، وهو من ناحية أخرى يصعب أن يسمى يأسا بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة ، لأن اليأس بمعناه الصحيح لابد أن يتضمن الوعى بالأزلى • والواقع أن تحليل كيركجور لليأس اللاواعى لا يحمل دلالة خاصة لأغراض « المرض حتى الموت » بل هو مجرد استكمال لأنواع اليأس »(١٣) •

والواقع أن كيركجور يدرس هذا اللون من اليأس فى كتابه « المرض حتى الموت » فى قسم عنوانه « اليأس منظورا اليه من زاوية الوعى » ، ويرى أن كل درجة يزداد فيها الوعى تزداد فيها بنفس النسبة كثافة اليأس وشدته • فكلما زاد الوعى زاد اليأس • ويبدو ذلك بوضوح فى الحالة الدنيا والحالة القصوى من اليأس : ففى الوعى المطلق يصل اليأس الى أقصى حد له ، أما فى الحد الأدنى من الوعى ، حالة البراءة أو الجهل التى لا تعرف أن هناك شيئا اسمه الروح فان اليأس يصل الى حده الأدنى ويكون قليلا للغاية لدرجة أنه قد تنشأ هنا مشكلة جدلية عما اذا كان يجوز أن يسمى ذلك يأسا (١٤) • غير أن كيركجور يستطرد ليبين لنا أن هذه الحالة الدنيا هى أيضا حالة يأس أنها حالة اللاوعى بوجود ذات ، وذات أبدية : « قد تقول ان تسميتها باليأس ضرب من العناد والتشبث بالحقيقة ، فالحقيقة هى معيار

---

(13) Vincent A. Mccarthy : The Phenomenology of Moods in Kierkegaard, p. 96 .

(14) S. Kierkegaard : Sickness Unto Death, p. 175 .

الحقيقة والخطأ فى آن معا ! كمـــا يقول اسبينوزا Spinoza وقد يهرب الناس من هذه الحقيقة ، كما هى الحال عندما يفترض المرء أنه سعيد ( مع أنه فى الحقيقة بائس ) — ولا يريد أن يبعده أحد عن هذا الوهم ( يظهره على الحقيقة ) ما السبب • • ؟ السبب أن الطبيعة الحسية طاغية ومسيطرة عليه تماما ، وهو حين يقع تحت وطأة المقولات الحسية ( مقبولة أو مرذولة ) يبول للحقيقة : وداعا •• ! السبب أنه حسى أكثر مما يجب ومن ثم ليست لديه الشجاعة ليصبح روحا ويتحمـــل مسئوليته كروح • • ليس لديه أدنى فكرة عن أنه روح [١٥] • ويشبه كيركجور الانسان فى حالة غياب الروح هذه بشخص أراد أن يبنى لنفسه مسكنا من عدة طوابق لكنه يتركها كلها ليعيش فى « البدرون » أعنى فى قبو أسفل المنزل : « تلك هى الحالة المزرية ، مع الأسف ، للغالبية العظمى من الناس ، فنحن جميعا مركب يتألف من نفس وبدن ويتجه نحو الروح التى هى « القصر » ، ولكن الانسان يفضل أن يعيش فى قبو أعنى فى مقولات حسية ، وهو لا يفضل ذلك فحسب بل يثور ويتمرد ضد كل من يشير عليه بالخروج من القبو ليحيا فى الأدوار العليا الخالية والتى هى دائما فى انتظاره »[١٦] • ومعنى ذلك أن الانسان قد يقع فى اليأس دون أن يدرس بل قد يرفض الخروج منها ويتمرد ضد من ينبهه الى حالته • « غير أن الجهل باليأس لا يزيله ، ولا يحيله الى لا يأس ، بل قد يكون أشد صور اليأس خطورة • فاللاوعى فى حالة اليأس قد يجعل الانسان فى أمان بطريقة ما من أن يصبح مدركا ليأسه — لكنه فى أمان بين براثن اليأس »[١٧] • والمشكلة هنا ناتجة عن أن الانسان فى حالة اللاوعى باليأس لا يستطيع أن يشعر بنفسه كروح ، واللاوعى بالروح هو نفسه اللاوعى باليأس الذى يسميه كيركجور بحالة اليأس الناجمة عن غياب الروح Spiritlessness سواء كانت موت

(15) Ibid. p. 176 .
(16) S. Kierkegaard : Ibid .
(17) Ibid p. 177 .

تام ، أو حياةفى النبات أو حياة أعلى يغمرها اليأس : « ان مثل الانسان هنا مثل المريض الذى يعانى من مرض النسل : يشعر أنه بخير وعافية ، ويعتبر نفسه فى أحسن حال ، بل وربما بدا للآخرين فى صحة نضرة ، بالضبط عندما يكون فى أسوأ حالاته ، وعندما يكون المرض بالغ الخطورة»[١٨] • وهذه الصورة من اليأس — اللاوعى أو الجهل باليأس — هى مع الأسف الصورة الشائعة بين الناس لا سيما فى العالم المسيحى — كما يقول كيركجور — ويعبر عنها أدق تعبير المذهب الرومانتيكى الذى هو « الوثنية فى قلب العالم المسيحى » فهناك عنصر مشترك بين الوثنية القديمة التى يذكرها لنا التاريخ وبين الوثنية فى داخل المسيحية — ذلك العنصر هو غياب الروح — وكل موجود انسان لا يدرك نفسه بوضوح على انه روح ولا يدرك انه يمثل أمام الله كروح كل موجود بشرى لا يتأسس على هذا النحو من الشفافية ، وانما يترك نفسه تتزلق فى غموض الى بعض التجريدات الكلية كالدولة والأمة • الخ هو فى حالة يأس بالغا ما بلغ انجازه • « ومن هنا كان الانتحار عند الرجل الوثنى أمرا لا أهمية له ، فهو شىء يفعله كل انسان اذا أراد لأنه لا يهم الا الشخص المنتحر فحسب ، واذا أردت أن تحذر منه ، بطريقة وثنية ، فعليك أن تقوم بدورة طويلة تبين فيها مدى ما فى هذا العمل من عصيان للواجب نحوه ونحو الآخرين • أما القول بان الانتحار جريمة ضد الله فهو أمر يغيب تماما عن الرجل الوثنى • ولذلك فليس فى استطاعتك أن تقول له أن الانتحار يأس لأن هذا القول لا معنى له عنده لكن هناك فارقا هاما بين الوثنية التاريخية القديمة والوثنية الموجودة فى داخل العالم المسيحى ، وهو أن الأولى رغم أنها ينقصها الروح فانهاتسير يقينا فى اتجاه الروح ، على حين أن الوثنية داخل المسيحية ينقصها الروح لكنها تسير مع ذلك فى اتجاه بعيد عنها ، وهذا هو الغياب الحقيقى للروح »[١٩] •

---

(18) Ibid, p. 178 .
(19) Ibid, p. 179 - 180 .

## رابعا — اليأس الواعي :

في استطاعتنا ان نقول باختصار انه بمقدار ما يكون المرء غير واع بالأزلي فانه لا يعي ذاته الفعلية ، وبالتالي يكون في حالة يأس ، فهو هنا لا يعرف ، أنه مركب يتألف من عوامل مختلفة تحتاج الى نسب صحيحة لكي تكون ذاتا أصيلة ، ولهذا تجد لديه عدم توازن بين هــذه العوامل ( فهو مثلا لا يعرف عاملا هاما هو العنصر الأزلي ) وتجــد اللاتوازن ظاهر في الشخصية ، فالمرء اللاواعي بالذات الأزلية أو بامكان تحقيقها هو في حالة يأس لا واع لكنه مع ذلك يأس » [٢٠] لكن ذلك لا يعني أن المرء عندما يصبح على وعي بيأسه فان ذلك يستتبع بالضرورة أنه وصل الى تكوين فكرة صحيحة من اليأس ، فهو رغم ذلك قد يكون عنه فكرة خاطئة مهوشة ، فقد تكون كل معرفة باليأس سطحية للغاية. وربما كان في استطاعتنا ونحن نتأمله أن نقول له : « أنت في يأس بأعمق جدا مما تتصور ، ذلك لأن اليأس ما زال يقبع بعيدا في الأعماق وتلك هي حال الوثني عندما يدرك أنه وقع في اليأس ، فلا شك أنه يكون على حق في تصوره هذا ، لكنه مع ذلك يفشل في معرفة الطابع الأساسي لليأس وهو الكلية والشمول فيظن أنه هو وحده الشخص اليائس [٢١] .

ومعنى ذلك أنه لا يكفي الوعي باليأس اذ يشترط أن يرتبط بهذا الوعي ادراك واضح الذات حتى يستطيع المرء أن يكون فكرة سليمة عن اليأس : مصدره ، وكليته وأسبابه وعلاجه .. الخ . واذا كانت هناك درجات متفاوتة من الوعي باليأس ، فان هناك كذلك درجات مختلفة من ادراك المرء لذاته ، ولحالات اليأس التي يمكن أن يقع فيها وان كانت

---

(20) Vicent A. Mccarthy : The Phenomenology of Moods in Kierkegaard p. 96 .

(21) S. Kierkegaard : Sickness Unto Death, p. 180 .

الحالة الغالبة عند معظم الناس هى أن يكون لدى المــرء وعى خاص بحالته هو فيعرف أنه فى حالة يأس تماما كما يلاحظ المرء على نفنسه بوادر المرض العضوى فيدرك انه مقبل على المرض وان كان لا يعرف أى لون من المرض ، كذلك قد تنتابه حالة اليأس فيظن أنها « توعك فى المزاج » قد يكون له سبب آخر ! أو انه نتيجة لشىء ما خارجى ، ولو أن هذا الشىء الخارجى قد تغير لاستطاع أن يتخلص من اليأس ! مع أن الصحيح هو أن الوعى باليأس يعنى الوعى بوجود الذات ، وبالتالى الوعى بارتباطها بالأزلى ويتم عن طريق ازدياد الوعى باليأس وازدياد الوعى بالذات ، ذلك لأن الأمر الحاسم فى علاج اليأس هو الايمان ، فالحالة التى ينتفى معها وجود اليأس هى الايمان : أن ترتبط الذات بذاتها الخاصة ، وأن تريد أن تكون ذاتها ، وأن تتأسس بشفافية فى تلك القوة التى أوجدتها [٢٢] .

ويتخذ اليأس الواعى عند كيركجور صورتين هما : يأس الضعف ويأس التحدى .

### ١ ــ يأس الضعف : ألا يريد المرء ذاته .

عندما أطلق كيركجور على هــذا الضرب من اليأس اسم يأس الضعف فقد كان فى ذهنه رؤية معينة للصورة الأخرى من اليأس الواعى وأعنى بها يأس التحدى التى يريد فيها المرء أن يكون ذاته . فالصورتان مرتبطتان بعلاقة جدلية : « فيأس الضعف هــو الضد الجدلى ليأس التحدى »[٢٣] . يقول كيركجور « ان التضاد بين الصورتين نسبى فحسب ، أو قل ان هناك علاقة جدلية بين الاثنين ، فليس ثمة يأس للضعف فى الواقع ، بغير تحدى ، اذ أن التحدى موجود ضمنا فى عبــارة « ألا يريد المرء ذاته » . ومن ناحية أخرى فان الحالة القصوى لليأس

---

(22) S. Kierkegaard : Ibid, p. 182 .

(23) V. Mccarthy : op . cit . p. 97 .

ـ أعنى يأس التحدى لا يمكن مطلقا أن تكون بغير شيء من الضعف : فالاختلاف نسبى فحسب • وفى استطاعتنا أن نقول أن الصورة الأولى هى يأس المرأة ( أى اليأس الأنثوى ) ، أما الصورة الثانية فهى يأس الرجل ( أو اليأس الرجولى ) ان صح التعبير »[٢٤] • ويقول جان فال شارحا نفس الفكرة : « ان الانسان يريد ذاتا معينة ، وهو بهذا يهرب من ذاته الحالية وهو فى الحالتين : الحالة التى يبحث فيها عن نفسه ، والحالة التى يهرب فيها من نفسه ، نراه يفعل ذلك لأنه لا يمتلك نفسه، أعنى أنه لا يمتلك ذاتا • وهاتان الصورتان من صور اليأس غالبا ما يصعب التفرقة بينهما ، فهما وجهان لظاهرة واحدة هى اضطراب الأنا مع نفسه ، ومن هنا نجد الضعف والتحدى ، ورفض الذات ، والتلذذ الارادى بالذات تمتزج الواحدة منها بالأخرى »[٢٥] • ويتخذ يأس الضعف صورتين هما :

( أ ) اليأس مما هو دنيوى •

( ب ) اليأس تجاه الأزلى •

**( أ ) اليأس مما هو دنيوى :**

يفرق كيركجور فى حاشية من كتابه « المرض حتى الموت » بين اليأس من Despair over واليأس تجاه Deapair about فالشخص ييأس مما يمسك به ويوقعه فى اليأس ويشده اليه كسوء حظه مثلا ، أو مما هو دنيوى وأرضى • • الخ ـ أما اليأس تجاه ـ اذا ما فهم جيدا ـ فانه يتجه نحو ما يحرر المرء من اليأس ، ومن ثم فهو يأس تجاه الأزلى Eternal تجاه الخلاص Salvation تجاه قوة الشخص الخاصة »[٢٦] • واذا ما وضعنا هذه التفرقة فى ذهننا استطعنا أن ندرس

(24) S. Kierkegaard : SicknessUnto Death p. 183 .
(25) Jean Wahl : Etudes K kiergegaardiéunnes p. 75.
(26) S. Kierkegaard ; op. cit. p. 194 ( Footnote ) .

جانبى يأس الضعف — وهما فى الواقع ليسا سوى نظريتين مختلفتين قليلا لظاهرة واحدة .

فأما اليأس مما هو دنيوى فانه يعتمـــد على النظر الى الذات المغروزة فى المباشرة الخالصة حيث لا يوجد وعى لامتناه بالذات التى ترزح تحت ضغط الظروف الخارجيـــة المحيطة بها ، ومن ثم فهى تظن اليأس آت من مصدر خارجى ، مما توجد فيه من أمور دنيوية ، وأشياء زمانية . ومقولاتها هى المقبول والمرذول ، وتصوراتها هى حسن الحظ وسوء الطالع ، والقدر ! « ان ما يملأه حياة مثل هذا الرجل المباشر ، ويملأ جوانب هذه الحياة التى يمسك بها قبل كل شىء هو « ضربة قدر » — وهـــو ما قد يسميه بايجاز « سوء الحظ » أعنى أن المباشرة تتلقى تلك الضربة التى لا تستطيع أن تشفى منها — فتراه يقـــع فى اليأس »[٢٧] . صحيح أن المرء هنا يكون لديه درجة من الوعى بالذات الأزلية التى يجفل منها ، لكنه مقيد بالحس ، وبما فى العالم الحسى ، فتراه يقبل على ما هو لذيذ وسار ويعاف ما هو كريه ومرذول . وهـــو يظن أن هذه الأمور الدنيوية هى سبب اليأس ولو أنه تخلص منهـــا لاستطاع أن يتحرر مما هو فيه من يأس لكن غير صحيح ، ان اليأس يعنى أنك تفقد الأزلى : « انه يقف وظهره لنا ، وفى استطاعتنا أن نفهمه لو أنه وقف أمامنا وجها لوجه — أو أن ما يقوله ينبغى أن نقبـــله لكى نفهمه — انه أشبه برجل يقف وظهره الى فندق المدينة ثم يقول « أنا أقف أمام فندق المدينة » ! وهو على حق ... اذا استدار[٢٨] ! فهو فى يأس لكنه يأس سلبى ، يريد أن يتخلص مما هو موجود ، أو قل انه لا يريد ظنا منه أنه بذلك انما يعلاج اليأس ، وتلك هى الطريقة الوحيدة التى تعرف بها المباشرة كيف تقاتل : الشىء الوحيد الذى تعرف أن تعمله هو

---

(27) S. Kierkegaard; Sickness Unto Death, p. 184.

(28) Ibid, p. 185 .

أن تيأس ثم تخر مغشيا عليها .. وهى تشبه فى ذلك تلك الحيوانات الدنيا التى لا سلاح لها ، ولا وسيلة تدافع بها عن نفسها الا أن ترقد بلا حركة وتتظاهر بأنها ميتة »[٢٩] . ويمر الزمن فاذا جاءت مساعدة من الخارج عادت الحياة من جديد الى الشخص اليأس ، ويبدأ من النقطة ذاتها لم يكن ذاتا ولم يصبح ذاتا ، بل يواصل الحياة على نحو مباشر فحسب قائلا لنفسه « انه لن يكون ذاته بعد ذلك على الاطلاق »[٣٠]. وباختصار صورة « هذا اليأس هى أن المرء لا يريد أن يكون ذاتا ، لا يريد أن يكون أنا ، فالمباشرة فى أساسها لا ذات لها »[٣١] . فصاحبها ضعيف الارادة ، شخصيته سلبية ومن ثم فهو ينظر الى الدعوة الى أن يصبح ذاتا على أنها جهد ينبغى عليه أن يتجنبه أو أن يعود الى ذات ضعيفة لا تحتاج الى جهد »[٣٢] .

## (ب) اليأس تجاه ما هو أزلى :

اليأس مما هو دنيوى ، واليأس من ذات المرء لا يختلفان فى الحقيقة ، ذلك لأن اليأس مما هو دنيوى يتضمن اليأس من الذات الدنيوية التى يحصر المرء نفسه فيها بسبب ارتباطاته القوية بما هو دنيوى أو زمانى . واذا كان ما ييأس المرء منه هو ما يشده الى اليأس لكان معنى ذلك أن يأس المرء من ذاته يحدد العقبة بوضوح أكثر : أعنى بها الذات الفعلية التى ينبغى عليه أن يتجاوزها حتى يتغلب على اليأس ومن هنا فان كيركجور ينتهى الى أن يأس الضعف هو فى الواقع « اليأس من الضعف » ، ذلك لأن ضعف المرء هو فى الواقع ما ينبغى عليه أن يتغلب عليه حتى يتغلب على اليأس « وهكذا يتخذ اليأس خطوة الى

(29) Ibid .
(30) Ibid , 186 .
(31) Ibid . .
(32) Ibid .

الأمام : فاذا كان اليأس السابق هو يأس الضعف فان هذا اليأس هو يأس من الضعف رغم أنه لا يزال يندرج تحت مقولة يأس الضعف ، على سبيل التفرقة بينه وبين يأس التحدى الذى سنناقشه فى القسم الثانى » [٣٣] .

غير أن اليأس من الضعف يحمل قدرا من الوعى بالعنصر الأزلى فى الانسان ، ذلك لأن المرء عندما ييأس من ذاته أو مما هو دنيوى أو زمانى ، فانه لا بد أن يكون تصورا عن هذه الذات ، وبذلك يصل الى درجة أعلى من الوعى باليأس ، لأن اليأس يعنى بالضبط ضياع الأزلى وفقدان الذات ، وبالتالى فان اليأس تجاه الأزلى يشير الى مصدر التغلب على يأس الضعف ، وهنا نصل الى خطوة أبعد كلما زادت كثافة اليأس اقتربت الذات ، بمعنى ما ، من الخلاص .. اذ يظل اليأس مفتوحا فى كل لحظة ، وتلك هى امكانية الخلاص [٣٤] .

والواقع أن اليأس هو الصيغة التى صاغ فيها كيركجور فكرة بسكال عن عظمة الانسان وبؤسه . فهناك امكانات هى علامة على سمو الانسان وغلبته وسيطرته على طيور السماء،وحيوانات البرية . لكن يصاحبها أيضا امكان السقوط فى تلك الحالة التى تؤدى اذا ما تحققت الى أن يصبح وجوده لغوا لامعنى له .أعنى أنها تؤدى الى ضياع كامل ! واليأس على خلاف المرض العضوى ، ليس « اصابة مرة » وتذهب ، انه اصابة مستمرة اصابة فى كل لحظة لأنه يرتبط بما هو أبدى فى الانسان ! وهو لا يقتل ، لكنه يقوم بعملية أشد من القتل ، انه يصيب الانسان بعجز كامل حتى عن أن يموت ، ومع ذلك يظهر ارتباطه بالأزل ، وان كان

---

(33) V. Mccathy : op. cit. p. 97 .

(34) Ibid. p. 195 .

ذلك بطريقة سلبية • وهى أنه يستهلك الانسان على الدوام دون أن يجعل فى استطاعته أن يتخلص من ذاته (٣٥) •

ويشير يأس الضعف عموما الى الذات الفعلية الحبيسة فى أرض الواقع ، المحصورة فيما هو دنيوى ، وهــو يأس يقضى على الارادة ويجعلها تفشل فى التعرف على امكاناتها ومن ثم تتجنب اتخاذ القرار ، وهكذا لا تريد الذات أن تكون ذاتها الحقيقية ، لاتريد أن تمارس حريتها فى اتخاذ القرارات التى تمكنها من أن تصبح ذاتا — وتلك سمة تتسم بها المرحلة الجمالية الحسية بشطريها •

## ٢ — يأس التحدى — أن يريد المرء أن يكون ذاته :

لقد كان اليأس السابق — يأس الضعف — هو اليأس « الأنثوى » أما الآن فنحن ننتقل الى اليأس « الرجــولى » ، كان الأول ضــعفا للارادة فالشخص اليائس لا يريد أن يكون ذاته ، ولو أننا سرنا خطوة أبعد لانقلب الوضع ، ولظهر يأس التحدى ، ارادة المرء أن يكون ذاته ، أعنى أن يكون ذاتا من صنعه هو ومن خلقه الخاص • وهكذا نصل الى الطرف الأقصى من اليأس ( لكنه الصورة القصوى من اليأس وليس الفعل الأقصى من اليأس ) وفى هذه الصورة تعى الذات أن هناك ذاتا متناهية : « لكى تريد ذاتك لا بد لك من أن تعى الذات اللامتناهية • والذات اللامتناهية هى أكثر الصور تجريدا أشد امكانات الذات تجريدا هده الذات هى التى يريد المرء فى يأس أن يكونها قاطعا بذلك كل علاقة لها بالقوة التى أوجدتها ، بحيث يقتلع من الذات فكرة وجود مثل هذه القوة • وبمساعدة هذه الصورة اللامتناهية ، تــيد الذات أن تتخلص من نفسها ( الحالية ) وأن تخلق لنفسها ذاتا جديدة ، أعنى أن تجعل من

(35) David E. Roberts : Existentialism and Religious Belief, p. 117 Oxford University press .

نفسها الذات التى تريدها بحيث يكون فى قدرتها أن تميز فى الذات العينية بين ما تريد أن تكونه وما لا تريد »[٣٦] .

ويتجلى يأس التحدى أوضح ما يكون فى المرحلة الأخلاقية — فقد سبق أن رأينا أن احدى سمات النقص الرئيسية فى هذه المرحلة ، كما يتصورها كيركجور : هى أنها تفشل فى التعرف الكامل على اعتماد الذات اعتمادا أنطولوجيا على الله ، رغم أن رجل الأخلاق يعترف بوجود الله ، الا أن الله عنده يصبح ضربا من الاشارة الى الالزام الخلقى . ذلك لأن اهتمامه الرئيسى هو اضفاء الاتصال على الذات ، وتأكيدها لنفسها عن طريق ممارستها للقرار الحر . صحيح أنه يريد أن يكون ذاتا ، لكنه يريد ذاتا من صنعه هو ، ذاتا يخلقها بقراراته الخاصة . يريد أن يؤسس ذاتا خاصة لكنه لا يريد أن يؤسس ذاتا عن طريق ارتباطها بالآخر أعنى بالوجود الالهى صحيح أن الذات هنا نشطة وايجابية تربط نفسها بذاتها الخاصة التى تصورها عظيمة لكنها لاتعترف بسلطان فوقها ، فهى سيدة نفسها ، الآمرة على نحو مطلق ، وهى تجد فى تلك السيطرة متعتها وبهجتها : « لكن الفحص الدقيق سرعان مايكشف لنا أن هذا الحاكم المسيطر ليس سوى ملك بلا مملكة أنه لا يحكم فى الواقع سوى العدم ، أو هو يسيطر على لا شىء ، وهو ما تؤكده مشروعية الثورة والتمرد ، فى كل لحظة ، على حالته »[٣٧] . ان هذه الذات فى الواقع تبنى سوى قصور على الرمال ، ولا تقاتل الا طواحين الهواء ، لأنها لا تستطيع أن تبنى نفسها بمعزل عن القوة التى أوجدتها لا تستطيع أن تتأسس على نحو صحيح الا اذا ارتبطت بالأزلى . ويدلك على ذلك أن هذه الذات التى يبنيها صاحبها سرعان ما تمرد عليه وتثور ضده « ولو أردنا أن نصفها بصيغة مجازية لقلنا انها أشبه ما تكون بزلة القلم التى يقع فيها المؤلف . ولو أن هذه الغلطة فى

---

(36) **Ibid**

(37) S. Kierkegaard : Sickness Unth p. 202 - 203 .

الكتابة شعرت بوجودها •• فربما تمردت ضـــد المؤلف ورفضت أن يصححها قائلة : « كلا ! لن أتركك تمحونى لكنى سأبقى ، سأقف شهادة ضدك ! سوف أظل شاهدا على أنك مؤلف هزيل للغاية ! »[٣٨] •

ان الذات التى يخلقها يأس التحدى هى ذات متخيلة ، وهـــو يستطيع أن يخلقها بفضل ما وصـــل اليه من وعى ، لكن الوعى الذى وصل اليه يقطع ما بين الذات والقوة التى أوجدتها ويريد أن يشـــكل ذاتا من اختياره هو ، ويرفض ذى تحد أن يختار أى ضرب من الـــذات سوى تلك التى يخلقها فحسب ، ويقول كيركجور ان الشخص اليائس هنا يريد أن يبدأ لا مع البداية بل « من البداية » ، انه يريد أن يلعب دور الخالق الذى يخلق ذاته ويكون سيدها عندما يرفض القوة التى أسست تلك الذات لكنه يجد نفسه ملكا بلا مملكة ، لأنه يحكم « لا ذات» ما دامت الذات العينية لا توجد الا بارتباطها بموجدها[٣٩] • لأن الانسان فى النهاية يحمل فى أعماقه ذلك العنصر الأزلى : « وليس فى استطاعته أن يتخلص مما هو أزلى ، ولا من الأزلية كلها ، ليس فى استطاعته أن ينحى الأزلى مرة واحدة والى الأبد اذ ليس ثمة ما هـــو أكثر استحالة من ذلك وفى كل لحظة يظن فيها أنه أقصاه بعيدا تراه يعود من جديد »[٤٠] • وفى كل مرة يقع فيها فى اليأس تذكره بذلك العنصر الأزلى ، ذلك لأن اليأس لا ينتج من اللاعلاقة بل على العكس هو نتيجة للعلاقة التى تربط نفسها بذاتها ، وليس فى استطاعة الانسان أن يتخلص من علاقته بنفسه أكثر مما يستطيع أن يتخلص من ذاته •• ما دامت الذات فى نهاية المطاف هى هذه العلاقة »[٤١] •

---

(38) Ibid. p. 207 .

(39) Vicent Mccarthy : The Phonomenology of Mcods in Kierkegaard , p. 98 - 99 .

(40) S. Kierkegaard : Sickness Unto Death , p. 150 .

(41) Ibid .

## خامسا — اضطراب الأنا :

ما دامت الذات علاقة تربط نفسها بنفسها ، ولما كان النسيج الذى تتألف منه الأنا هو مجموعة من العوامل الانطولوجية ، وحيث أن كلمة العلاقة الدانماركية تعنى أيضا « النسبة » — فان ذلك كله يعنى أن عدم جود النسبة الصحيحة فى هذه العوامل يؤدى فى الحال الى اضطراب الأنا . أو ما يسميه كيركجور « بمرض الذات » — لكن ما الذى يؤدى الى عدم وجود النسبة الصحيحة فى هذه العوامل يؤدى فى الحال الى اضطراب الأنا ، أو ما يسميه كيركجور « بمرض الذات » — لكن ما الذى يؤدى الى عدم وجود النسبة الصحيحة ؟ ولم يحدث اضطراب الأنا ؟ يقول مكارثى : « ان كيركجور لا يفسر انا بوضوح ولا على نحو مباشر ، السبب الذى يؤدى الى عدم توازن المركب البشرى صحيح أنه يقول ان هناك نقصا فى العوامل المتضادة ( كالمتناهى واللامتناهى ) لكنه لا يفسر لنا لم كان هذا النقص ، أو ما هى القوة التى تظهر فتمنع حدوث الاتزان » [٤٢] . ويقول بطرس روده Peter Rohde « ان السبب ، فيما يبدو ، هو أن الانسان مركب من أضداد مطلقة ، وواضح أنه ليس من السهل التوفيق بين هذه الأضداد — فلكى يكون ذلك ممكنا لا بد أن نتحقق من أن أحد عوامل المركب هو أكثر قيمة من الآخر : فالأزلى مثلا ، هو أكثر قيمة من الزمانى ، واللامتناهى هو أكثر قيمة من المتناهى .. الخ . ولو أننا على سبيل المثال فضلنا العنصر الزمانى فى المركب ، فاننا فى هذه الحالة نلقى بأنفسنا مباشرة فى المرحلة الجمالية ، ونعطى الأولوية ( أى التقدم بالرتبة ) الجانب الحسى » [٤٣] . غير أن عملية التفضيل التى يشير اليها « روده » هنا تؤدى كذلك الى الوقوع فى المرض ، فحتى

---

(42) Mccarthy . op. cit. p. 90.

(43) Peter Rohde : op. cit p. 161 .

الذات التى تجعل الأولوية للعنصر اللامتناهى تقع فى اليأس أعنى أنها تكـــون فريسة للمرض الناتج عن « اضـــطراب الأنا » •• ومن ثم فتفضيل عنصر على آخر واعطائه أولوية يؤدى فى الحال الى حدوث خلل فى المركب ، ومن هنا كان الأدنى الى الصواب أن نقول ان اتزان الأنا لا يمكن أن يحدث الا عندما ترتبط بالله وتعتمد عليه بوصفه المؤسس والخالق أولا والقادر على غفران الخطايا ثانيا ، ومن ثم فان حـــدوث الخلل أو الاضطراب فى الذات لا يعنى سوى أضطراب العلاقة بينها وبين القوة المكونة ، والعكس صحيح أيضا كلما كانت العلاقة سليمة مع هذه القوة ، ازداد ارتباط المركب والتحمت عناصره ، وتوحدت الذات مع نفسها فى شخصية فريدة : هى الفرد الماثل بين يدى الله !

ومن هنا نستطيع أن نفهم بسهولة ما يقوله كيركجور عن اليأس الذى يتحول الى خطيئة أمام الله ، وهذه الخطيئة هى القوة التى تمنع حدوث الاتزان بين عوامل المركب ، ولا يمكن التغلب على الخطيئـــة وما يحدث من اضطراب فى الأنا الا عندما تصل الى وعى بها وبغفران الخطايا وباللطف الالهى •• الخ ومن ثم نستعيد ( وهذا هو التكرار ) العلاقة السليمة مع الأزلى أعنى مع القوة المؤسسة للمركب ، فاليأس بمعناه الدقيق هو رفض المرء أن يكون ذاتا أصيلة أعنى رفضه القيـــام بخطوات نحو استعادة ( أو تكرار ) الذات التى وعده بها غفران الخطايا وهذا الرفض الذى يقوم به الانسان لأن يكون ذاتا حقة وأصيلة هو الخطيئة التى تخلق عدم التوازن فى عناصر الذات وتحدث اضطراب الأنا واليأس ، فى جوهره ، هو بالضبط القيام بهذا الرفض : انه محاولة الانتحار الروحى ، احداث جروح ذاتية فى الأنا تشهد عليها شخصية يوحنا المغوى فى المرحلة الجمالية • وان كانت هذه الجروح لا يمكن أن تقتل العنصر الأبدى فيه بأكثر مما يستـــطيع الخنجـــر أن يذبـــح الأفكار »(٤٤) • ولهذا فان كيركجور يحذر القارىء من أن كل أمثال هذه

---

(44) S. Kieakegaard : Sickness Unto Death. p. 151 .

المحاولات محكوم عليها بالفشل ، وأن رفض الأزلى يعنى الدخول معه فى صراع مستمر والوقوع المستمر أيضا فى الهزيمة ، ومثل هـــذه الهزيمة تجعل « مرض الروح » يستفحل فى صوره المتعددة ، يحددها كيركجور فى أربع على النحو التالى :

## الصور الأربع لاضطراب الأنا :

### ١ — الصورة الأولى : يأس اللاتناهى :

يقول كيركجور « ان يأس اللاتناهى يرجع الى نقص التناهى»(٤٥) لكن ما هى طبيعة الاضطراب هنا ؟ يقول : « الذات مركب من المتناهى الذى هو عامل التحديد واللامتناهى الذى هو عامــل الاتساع »(٤٦) . وهو حين يتحدث عن اللامتناهى بوصفه عامل الاتساع والامتداد فانه يتحدث ، أساسا ، عن قوة الخيال التى تحمل المرء فيما وراء ذاته نحو « شىء أعظم » . غير أن قوة الخيال التى تضع « شيئا أعظم » يمكن أن يصل اليه المرء تحتاج الى ما يحدها ، والا فان المرء سوف ينساق وراء الخيال الى مالا نهاية ، وسوف تسكره فكرة ذات خيالية مجــردة تماما ولا يمكن لها أن تكون عينية أعنى لا يمكن أن تتحقق بالفعل .

وللخيال ثلاثة جوانب هى : الوجــدان — المعرفة — الارادة — والهروب الى عالم الخيال يعنى الهروب الى واحد أو أكثر من هــذه الجوانب :

#### ( أ ) الوجدان Fealing :

يتحول الخيال الى وجدان جامح فى صورة حساسية مفرطــة ومجردة ، بحيث يشعر المرء بعمق بكثير من المشاعر المجردة ، وها هنا

(45) Ibid, p. 163 .
(46) Ibid .

« تتبخر الذات رويدا رويدا حتى تصبح فى النهاية مجرد حاشية محض تبلغ درجة من اللاانسانية حتى أنها لاتعود تنطبق على شخص معين، بل تشارك فى مصير وجود آخر لكنه مجرد أيضا ، وأعنى به فكرة الانسانية بصفة عامة ، أو الجنس البشرى مجردا . وكما أن مريض الروماتزم الذى يتألم من مرضه لا يستطيع أن يتحكم فى مشاعره البدنية التى تخضع لرحمة الجو ودرجة الطقس ، مع أنه يشعر لا اراديا بتغير الجو . . الخ فكذلك الحال مع الشخص الذى يصبح وجدانه خياليا ، انه يصبح بطريقة ما لا متناهيا ، لا نتيجة لأنه يصبح ذاته بالتدريج على نحو أفضل ، بل لأنه يفقد ذاته أكثر ، وتضيع ذاته شيئا فشيئا »[47] . والمرء هنا يشعر بذاته من خلال الوجدان الذى يطبقه فى نطاق واسع جدا على الانسانية بأسرها على نحو مجرد in abstracto فى الوقت الذى يخلف وراء ظهره المشكلة العينية للناس ، دع عنك مشكلات الأفراد ! ان اضطراب الأنا هنا يعنى امتداد الوجدان وتضخمه على نحو يجعل المرء يشارك مشكلات البشر بقدر غير قليل من التعاطف . لكن لما كان التناهى لا يكبح جماحه ولا يحد خياله فان الوجدان يتحول الى مجرد خيال جامح مجرد لا يتجه الا الى فكرة البشر لا الى البشر أنفسهم !

## ( ب ) المعرفة :

تصبح المعرفة خيالية عندما تكتسب لذاتها فحسب دون أن ترتبط بالوجود العينى وفى هذا الجانب من يأس اللاامتناهى يجد المرء نفسه من خلال اكتساب المعرفة . لكن لما كانت هذه المعرفة لم توجه نحو معرفة الذات ، فان الذات نفسها تضييع . يول كيركجور «عندما يمتلىء فم الانسان بالطعام حتى أنه لايعود قادرا على تناول وجباته وبالتالى يصبح عرضة لأن يموت جوعا لو ترك على هذا النحو ، أيكون علاجه أن نحشو فمه بمزيد

(47) Ibid p. 164 .

من الطعـــام ؟ أم أن الأدنى الى الصواب أن نستخرج بعضـــه حتى يستطيع أن يتناول وجباته من جديد ؟ ! »[٤٨] • وتلك هى حال الانسان الذى يحشو رأسه بمعلومات أكثر ممـــا ينبغى ، فيسعى الى اكتساب المزيد والمزيد من المعارف ثم تكون النتيجة أن ينسى معنى أن يوجــد To Exist[٤٩] • ان القانون الذى ينبغى أن تسير عليه الذات فى تطورها ، ان كانت تريد أن تصبح ذاتا حقيقية ، هو أن تسير المعرفة موازية لمعرفة المرء لذاته بحيث كلما زادت المعرفة زادت معرفة المرء بنفســه وتعمقت والا فســوف تتحول المعرفة الى ضرب من المعـــارف اللا انسانية التى تنتهى الى تبديد الذات[٥٠] • ان توازن الأنا يتطلب توجيه المعرفة نحو الذت وتعميقها ، والا أصبحت هذه المعرفة مجردعبث فارغ وخيال أجوف •

**( جـ ) الارادة** Will :

تتحول الارادة الى ارادة خيالية عندما لا تأخذ على عاتقها التحقق فى نطاق محدود معلوم ، وفى لحظة معينة تريدها هى فى عزم وتصميم وهذا الجانب من اليأس يترك الخيال يجرى وراء نفسه ، ومن هنا تجد المرء يريد لنفسه مصيرا عظيما مجردا يتخيله هو لكنه ينسى الحيـــاة اليومية التى يعيشـها والتى تتطلب منه الفعل العينى : « تلك هى الحال أيضا مع الارادة فهى عندما تصبح خيالية فان الذات تتبخر شيئا فشيئا لأنها عندما لا تكف عن أن تكون عينية بقدر ما هى مجردة ، فان أغراضها

---

(48) S. Kierkegaard : Concluding Unscientific Postscript p. 245 .

(49) Ralph Henry Johnson : the Concept of Existence in the Concluding Unscientific Postscript p. 173 Martinus Nihoff the Hayue 1972 .

(50) S. Kierkegaard : Sickness Unto Death p. 164 .

وعزائمها تغرق في اللامتناهي ، بدلا من أن تكون في نفس الوقت تحت تصرفها »(٥١) .

ويمكن ليأس اللامتناهي أن يكون ايجابيا نشطا active أو سلبيا متقبلا Passive فقد يندفع المرء مسرعا الى عالم الخيال أو يترك نفسه تنجذب اليه في صورة سلبية تقبلية : « وعندما يصبح الوجدان أو المعرفة أو الارادة خيالية ، على هـذا النحو ، فان الذات بأسرها يمكن أن تغرق في الخيال أو تنجرف بعيدا على نحو سلبي . والمرء ، في الحالتين ، يكون مسئولا مسئولية أخلاقية عن هذا الوضع والذات على هذا النحو تنقاد الى وجود خيالي في محاولة مجردة تجري فيها وراء اللامتناهي »(٥٢) .

والرومانتيكيون والهيجليون وأصحاب المذاهب المثالية والمجـردة عموما عرضة أكثر من غيرهم ، فيما يقول كيركجور ، للوقوع في هـذا الضرب من اليأس ويأس اللامتناهي الذي يخلق الشخصية الجمالية التي تعيش في وهم كبير ، كما يخلق كذلك وجود الشاعر !

ومن هنا كان التناهي يقوم بوظيفة هامة في اعادة التوازن الى الأنا وهي الحد من الاتساع والامتداد الذي يقـوم به اللاتناهي ، فالمتناهي يعيد للمرء الانتباه الى ما هو عليه من حدود ووقائعية بوصفه فردا عينيا يرتبط بذاته . يؤدي تناسي المرء لهذه الحقيقة الى غراره في الخيال الجامح حيث يوجه ما لديه من معرفة ووجدان وارادة نحو غايات خيالية لا يمكن تحقيقها (٥٣) .

---

(51) Ibid. p. 165 .

(52) Ibid .

(53) Vincent Mccarthy : The Phenomenology of Moods p.93.

## ٢ ــ الصورة الثانية : يأس التناهي :

يقول كيركجور « يرجع يأس التناهى الى نقص اللامتناهى »[٥٤] وتعود هذه الصورة من اليأس الى أن الذات تترك نفسها لتقع فى شراك المتناهى ، تلك الحدود الضيقة من الوجود الفعلى التى تتجاهل نداء ذات أعلى • وهذه الصورة من اليأس تعتمــد على أن الذات تصبح دنيوية فتنغمس تماما فى أشياء العالم وتنجذب الى المجتمع وما فيه من عادات تطمس معالمها الشخصية ففى مقابل يأس اللاتناهى نجد أن يأس المتناهى يمثل ضيقا فى الوجدان والمعرفة والارادة ، فبدلا من أن توسع الذات أفقها وتحد معارفها وتنمى ملكاتها •• الخ يبقى المرء على ما هو عليه متحدا مع ما يسميه كيركجور « بالحشد Crowd » « أفهم من كلمة الحشد العنصر العددى سواء أكان العدد عددا من أصحاب الملايين أو عددا من الصعاليك »[٥٥] • وهذا « يعنى أن يجتمع الأفراد معا وأن يتحددوا فيما يسميه أرسطو « بجموع الحشد » وهى صفة يتميز بها الحيوان »[٥٦] ــ لأن العدد ، والكم عموما ، لا قيمــة له فى عالم الروح » فمائة ألف مليون من البشر يتشابه كل فرد مع غيره لاتساوى الا واحدا • أما فى هذه اللحظة التى يظهر فيها شخص يختلف عن هــذه الملايين ، أو عن هذا الواحد ، فها هنا فقط يصبحان اثنين ، فكل وحدة فى عالم الحساب تعد وتحسب ، أما فى عالم الروح فليس هناك عد ولا حساب »[٥٧] • هذا التميز لا تجده وسط الجموع التى تتحــد معها الذات حتى لتضيع كل معالمها الشخصية وتفردها الخاص بسبب انغماسها فى المتناهى والمحدود • وبعدها عن العنصر اللامتناهى الذى

(54) S. Kierkegaard : Sickness Uness Unto Death, p. 166.

(55) Cité par J. Wahl : Etudes , p. 271 .

(56) S. Kierkegaard : Sickness Unto Death p. 249.

(57) Quotedby J. Hohlenberg : S. Kierkegaard p. 280 .

يفسح الطريق أمام اذات لكى تعلو على وضعها الراهن وتجاوز ماتوجدفيه من وقائعية تمنعها من الامتداد الشخصى والنمو الروحى • وتكــون النتيجة أن يتحول المرء الى مجرد « رقم » أو عدد جديد ينضاف الى الأعداد الهائلة التى يتشكل منها الحشد • وحتى لو كتب على المرء أن يلعب دورا فى مصير الحشد فى التاريخ البشرى الذى يسير فيه فانه سيظل مع ذلك فى حالة يأس لأنه فقد مصيره الخاص • ويحلل كيركجور هذه الصورة من اليأس التى وقع فيها « الحشد » ويوجه اليها انتقادات شديدة فى دراسة صغيرة عنوانها « العصر الحاضر The Present Age »

وفى هاتين الصورتين من اليأس ( يأس اللاتناهى من ناحية ويأس التناهى من ناحية أخرى ) يشاهد القارىء الطرفين القصيين الممكنين اللتين ينحدر اليهما اضطراب الأنا نتيجة لانعدام التوازن فى المركب البشرى : فى الصورة الأولى تنبثق الشخصية الجمالية التى عرضنا لها بالتفصيل فى الفصل الثانى من الباب الثانى تحت عنوان « المرحلة الجمالية التأملية » • أما فى الصورة الثانية فتنبثق الشخصية «المسطحة» التى طغت عليها البيئة من حولها فتحولت الى رقم فى الحشد بغــير ملامح تتميز بها عن غيرها ، وقد عرضنا لها فى الفصل الأول من الباب الثانى عندما تحدثنا عن « المرحلة الحسية المباشرة » • وفى الحالتين لا نجد أى تعرف على المصير الروحى الانسانى الذى يمكن أن يبلغه الفرد [٥٨] •

## ٣ ــ الصورة الثالثة : يأس الامكان :

يقول كيركجور « يرجع يأس الامكان الى نقص الضرورة »[٥٩]• فالذات عند كيركجور ممكنة بقدر ما هى ضرورية فرغم أنها ذات معينة

---

(58) Vincent Mccarthy : The Phenomenolog of Moods p. 93.

(59) S. Kierkegaard : Sickness Unto Death p. 168 .

فى البداية الا أنها تحمل امكانات عليها أن تطورها لتصبح ذاتا أصيلة ، وهى بمقدار ما تكون ذاتا فهى ضرورية وبمقدار ما يكون عليها أن تصبح ذاتا فهى امكان (٦٠) .

وكيركجور ينظر الى الذات على أنها وجود وصيرورة فى آن معاء فهناك الذات الفعلية التى على المرء أن يصحبها وهذه الذات الفعلية هى التحقق الحالى فى شخصية ذات معينة تحمل قدرا من الممكنات . ومن ثم فالذات الحالية الموجودة تمثل تحديدات وتعينات ، أما الذات التى تصير اليها فهى مجردة لكنها سوف يكون لها بدورها تحديدات عندما تصبح عينية . والضرورة فى الذات البشرية تعنى أن الذات الموجودة تؤثر فى الذات التى سوف يصبح عليها المرء ، وهذا الجانب من الذات بما له من بنية وشروط وتحديدات ، هو الجانب الذى يتجاهله الفرد فى يأس الامكان . ان الفرد فى هذا الضرب من اليأس ينسى الضرورة فينجرف الى سلسلة لا نهاية لها من الممكنات النظرية لا علاقة لها بنمط الذات التى يستطيع أن يصبح عليها ، فهو يستطيع أن يصور لنفسه أى مصير يشاء ، ولانه ينسى الضرورة فان حقل الامكان يتسع شيئا فشيئا ليصبح عظيما للغاية ، وبالتدريج يصبح كل شىء ممكنا لأنه لا شىء يصبح واقعيا فعليا (٦١) . فينتقل المرء من امكان الى امكان ، ثم الى امكان ثالث وهكذا على نحو لا نهاية له ولا شىء يعوقه ويصبح المرء خفيفا كالهواء ، ولا جوهر له سوى الهواء ، لأن هذه الذات أثيرية تماما ومجردة الى أقصى حد ، لأن المرء يتجاهل أنه يقف بأقدام راسخة على أرض الواقع فى نقطة محددة وهى الذات الفعلية الموجودة ، ويسمح لنفسه بالشرود والتجوال ، ويصبح المرء على هذا النحو كثير النسيان للواقع الذى يعيش فيه بل انه لينكر الذات التى هو عليها ، ويوحد نفسه مع الذات المجردة . وهكذا يحدث اضطراب الأنا ويدخل عدم الاتزان

---

(60) Ibid .

(61) Ibid, p. 16. .

الى الذات • ذلك لأنها لكى تتحقق بالفعل لا بد لها أن تكون وحدة من الامكان والضرورة [٦٢] •

## ٤ ـ الصورة الرابعة : يأس الضرورة :

يقول كيركجور « يرجع يأس الضرورة الى نقص الامكان» [٦٣] • وهو يشير فى هذه الصورة من اليأس الى كل ما يمكن أن يرتد الى الواقع الفعلى بما فيه من قيود وشروط تطغى على المرء حتى أنه لا يستطيع أن يعتقد فى امكان وجود ذات أعلى : « اذا ما شبهنا الميل الى الجرى والارتماء فى أحضان الممكن بمجهودات الطفل فى نطق الألفاظ ، فان نقص الامكان يشبه الطفل الأخرس أو الأبكم : فالضرورة تشبه مجموعة من الحروف الصامتة أو الساكنة يلزم لنطقها أن يكون هناك امكان ، وحين ينقص هذا الامكان يقع المرء فى يأس» [٦٤] • والواقع أن الامكان عند كيركجور هو الرئة التى تتنفس بها الذات ، ولهذا فان نقص الامكان يجعلها تختنق » : « لأن الامكان هو القوة الوحيدة للخلاص • وحين يسقط أحـــد من الناس مغشيا عليه نرى النـــاس يصيحون : ماء ماء كولونيا ! أما فى حالة الشخص اليائس فان الصياح يكون : امكان ! أعطنى ! امكان ! فالامكان هو العلاج الوحيد المنقذ • اعط الشخص اليائس امكانا تراه ينتعش من جديد وتدب فيه الحياة مرة أخرى [٦٥] • ولهذا نرى الفيلسوف الجبرى فى يأس قاتل لأن كل شىء عنده ضرورى فهو لا يرى الا الضرورة وحدها : وهو أشبه ما يكون بالملك الذى مات جوعا لأن طعامه تحول كله الى ذهب • ان الذات مركب من الامكان والضرورة • وهما معا شرطان أساسيان لبقائها فالذات كالتنفس تعيش على الشهيق والزفير : فهى ان تخلت عن اللامتناهى أو المتناهى هلكت ،

---

(62) Ibid .

(63) Ibid, p. 170 .

(64) Ibid .

(65) Ibid , p. 172 .

وان فقدت الممكن أو الضرورى اختنقت . ومن هنا تجد الأنا عند الرجل الحتمى لا تستطيع التنفس لأنه من المستحيل أن تتنفس الضرورة وحدها : فالضرورة اذا ما أخذت بذاتها خنقت الموجود البشرى»[٦٦] . كان الفرد فى يأس الامكان ، يتجاهل الذات الفعلية العينية وينساق الى خلق ذوات مجردة لكنه لا يجد وسيلة للانتقال من الامكان الى الفعل ، أما الفرد ، فى يأس الضرورة ، فانه يخضع خضوعا تاما للذات الفعلية حتى أنه لا يستطيع أن يرى أى احتمال للتغير فيما هو عليه بالفعل . وفى هاتين الصورتين يحلل كيركجور تيارات معينة شاهدها فى عصره كالرومانتيكية والهيجلية والمذاهب المثالية بصفة عامة ( يأس اللامتناهى — يأس الامكان ) ، وانغماس الفرد فى جموع الناس فى الكنيسة أو فى الجماعات السياسية أو ما يسميه بجموع « الحشد » ( يأس التناهى — يأس الضرورة ) .

اليأس ، اذن ، يعبر عن اضطراب فى النسب الصحيحة للعوامل الانطولوجية التى تتكون منها الأنا — وتصحيح هذا الاضطراب بحيث يعود التوازن الى الذات لا يمكن أن يتم الا بطريقة واحدة : الايمان ! « فالايمان عموما وبغفران الخطايا خصوصا سوف يمكن من ان يرى أن ما هو مستحيل من الناحية الانسانية لا يزال ممكنا من الناحية الالهية : بواسطة النعمة الالهية ، ولطف القوة العليا »[٦٧] . وهكذا يكمن أن تصل الذات الى ذاتها الحقة والأصيلة « وهى عندئذ لن تكون ذاتا بشرية وانما فى استطاعتى أن أسميها — آملا ألا يساء فهمى — بالذات اللاهوتية الذات الماثلة بين يدى الله وأى واقع حقيقى لا متناه يمكن أن تكسبه هذه الذات بمثولها بين يدى الله ! »[٦٨] .

---

(66) Ibid, p. 173 .

(67) Vincent Mccarthy : The Phenomenology of Moods p. 95 .

(68) S. Kierkegaard : Sickness Unto Death p. 210 .

# الفصل الثانى

## القلق

« احذفوا الوعى بالقلق ، وفى استطاعتكم بعد ذلك أن تغلقوا الكنائس وأن تقيموا بدلا منها صالات للرقص . . ! »

« س . كيركجور : يوميات ١٨٤٦ »

## أولا — مفهوم القلق :

فى نوفمبر عام ١٨٤٤ أصدر كيركجور كتابا بالغ الصعوبة والتعقيد [1] • هو « مفهوم القلق » اعترف فيه مؤلفه نفسه بأن « مفهوم القلق أصعب موضوع عالجته السيكولوجيا على الاطلاق»[2] وربما ترجع صعوبة الكتاب الى أنه يدرس « ميتافيزيقا القلق » على نحو مادرستها الفلسفة الوجودية فيما بعد[3] • لكنه هنا مختلط بعلم النفس تارة ، وباللاهوت تارة أخرى ، وبتجربة المؤلف الشخصية تارة ثالثة •

والكتاب منذ بدايته يشتمل على قدر كبير من الأفكار الغامضة ، بل والمتضاربة فى بعض الأحيان ، فهو مثلا يحمل عنوانا فرعيا هو : « دراسة سيكولوجية مبسطة لمشكلة الخطيئة الأصلية » • لكنه سرعان ما يقول لنا أن المشكلة لا يمكن ان تنحصر فى نطاق علم النفس وحده ، ذلك لأن القلق ( وكذلك الخطيئة ) ليس تصورا جامدا ساكنا ، أو أنه ليس تصورا على الاطلاق ، اذ من أخص خصائص التصور أن يكون عاما

---

(١) قارن فى صعوبة الموضوع ما يقوله « ولتر لورى » من انه يشتمل على قدر غير قليل من الفقرات المجدبة والاستدلالات الغامضة المبهمة والبالغة الخفاء • ( من تصديره للترجمة الانجليزية ) • وانظر ايضا ما يقوله جون ماكورى فى كتابه « الوجودية » عندما يصف كتاب « مفهوم القلق » بأنه كتاب بالغ الصعوبة : « والتصور الذى يرضه ليس واضحا على الاطلاق • لكن ربما كان هذا الغموض أمرا لا مفر منه لان للقلق طابعا دقيقا رواغا» ص ٢٤٠ من ترجمتنا العربية •

(2) S. Kierkegaard . The Concept of Dread, p. Eng . Trans by Lowrie .

(3) R. Heiss : Hegel , Kierkegaard . and Marx, p. 253.

فى حين أن القلق جزئى وفردى وشخصى تماما ، فلا هو يشتمل على تصورات أعلى منه ، ولا هناك تصـــورات أقل منـــه عمومية يمكن أن تندرج تحته . فكيف يمكن لعلم النفس أن يدرسه ؟ كيف يمكن لعـــلم النفس أن يدرس موضوعات ليست عامة ولكنها شخصية وجزئية ؟[٤] . وفضلا عن ذلك فان العلم يتطلب من العالم أن يتجرد من ذاته ليكون موضوعيا ، فى حين أن الموضوعات الفلسفية ( وكذلك اللاهوتية المتعلقة بالخطيئة ) تحمل قدرا غير قليل من الذاتية ، اذ لا بد لدراســـتها من الارتداد الى الذات ، فكيف يمكن أن تكون موضوعا لدراسة علمية ؟ ! .. ان ما يدرسه علم النفس ينبغى أن يكون شيئا ساكنا يستقر بلا حراك، شيئا يبقى فى حالة جمود لا شيئا متحركا متغيرا باستمرار لا يكف عن انتاج نفسه بنفسه فى كل لحظة [٥] . ومع ذلك فان كيركجور يبين لنا بعد قليل أسباب اهتمام علم النفس بموضوع القلق . فالحالة الدائمة التى تنشأ عنها الخطيئة باستمرار لا عن طريق الضرورة — كما هى الحال فى النبات — بل عن طريق الحرية — أعنى حالة الاســـتعداد السابق لارتكاب الخطيئة أو الامكان الحقيقى للخطيئة — هذه الحالة هى التى يهتم بها عـــلم النفس . صحيح أنه لا يشغل نفسه بنشـــأة الخطيئة لكنه مع ذلك يهتم بالكيفية التى ظهرت بها الخطيئة للوجـــود

---

(٤) لم يكن كيركجور يتصور ان يصبح القلق من الموضوعات الرئيسية التى يدرسها علم النفس الان « فقد اصبحت سيكولوجيا القلق » فى وقتنا الحاضر ، تلعب دورا رئيسيا فريدا لا فى مجال الطب العقلى فقط حيث توجد أشكال عديدة من عصاب القلق ، بل أيضا فى أشكال أقل حدة حتى أصبح القلق هو الانفعال السائد فى الحياة . بل لقد أصبح القلق ظاهرة أساسية نسعى الى حل الغازها فى سيكولوجيا الدين ، والتحليل النفسى والفلسفة الوجودية . • ف.برانت : سرن كيركجور حياته واعماله ص ٥٢ — ٥٣ .

(5) Frithiof Brandt : Soren Kierkegaard : his Life and his Works p ? 52 - 53 Eng . Trans. by Ann R. Born.

لا بواقعة وجودها بالفعل [٦] • وتصبح عملية الربط بين « علم النفس » ، و « القلق » ، و « الخطيئة » واضحة اذا ما تذكرنا أن كيركجور يريد أن يفسر الطريقة التى تنشأ بها الخطيئة ، وذلك عن طريق تحليل الحالة الذهنية للفرد التى تسبق وقوعه فى الخطيئة[٧] • ولعل هذه المحاولة هى التى جعلت جورج براندز Georg Brandes يكتب الى نيتشه Nietzsche عام ١٨٨١ يقول : « فى اعتقادى أن كيركجور هو أعظم السيكولوجيين الذين ظهروا حتى الآن وأكثرهم عمقا »[٨] • وان كانت السوكلوجيا التى اهتم بها كيركجور تختلف الى حد ما ، عن الدراسات النفسية الحالية من حيث : « أنها كانت دراسة فينومينولوجية تقوم على نظرة أنطولوجية للانسان تفترض ، كأساس مسبق ، أن هناك حقيقة واقعية عليا للفرد تتجلى فى أن وجوده عبارة عن مركب أزلى •• وأن البنية الأساسية للانسان تعتمد على عوامل ثلاثة هى الجسم ، والنفس ، والروح Soma, Psyche ; Spirit العاملان الأولان ينتميان الى منطقة الزمانى ، فى حين ينتمى العامل الثالث الى دائرة الأزلى »[١٠] •

وان كان هوفدنج Harald Hoffding قد هاجم سيكولوجيا « مفهوم القلق » بسبب ما فيه من « وثبة كيفية Qualitative Leap »

(6) S. Kierkegaard : The Concept of Dread , p. 19 .

وقارن أيضا الترجمة التى ظهرت حديثا لكتاب « مفهوم القلق »
The Concept of Anxiety p. 21 - 22 Eng . Trans by Reider thomte .

(7) Ibid.

(8) Mark C. Taylor : Kierkegaard , p. 276 .

(9) Quoted by Reider Thomte in his Introduction to concept of Anxiety p. XIV.

(10) Ibid .

غذهب الى أن العلوم ، بما فى ذلك علم النفس تقــوم على أساس افتراض اتصال لا ينقطع فى الانتقال من الامكان الى الفعل ، وبالتالى أن كل حالة جديدة ليست سوى نتيجة بسيطة لحالة سابقة • أما الوثبة فسوف تقضى على كل اتصال يتطلبه العلم »[١١] • والحق أن هــذه الوجهة من النظر هى نفسها وجهة نظر كيركجور فى « الوثبة الكيفية» فهو يذهب الى أنها مقولة تقع خارج نطاق الدراسات العلمية وارتباطها لا يتم عن طريق « مبدأ التحقق من الصدق » الذى يأخذ به العلم • ولا يلجأ كيركجور فى التعبير عن هذا الاختلاف الى أبعاد الموجــود البشرى النفسية — والجسدية فحسب بل يلجأ كذلك الى البعدالروحى فيميز بين الملاحظة العلمية « الخارجية » والتجربة الروحية «الداخلية» ويذهب الى أن علم النفس الذى لا يهتم بتحديد النشاط الروحى للذات الواعية لنفسها لن يعكس بدقة الجانب الكيفية فى صيرورة الانسان • ومن هنا فان « مفهوم القلق » ينبه عالم النفس الى دراسة هذه الفكرة وتحليلها من حيث علاقتها « بالوثبة الكيفية » التى تحدث فى جــدل الحرية ، حتى يستطيع أن يصل الى ادراك أكثر كفاية لطبيعة الانسان والعوامل الانطولوجية التى تشكل الوجود البشرى »[١٢] •

ومن هنا جاء اهتمام الفلاسفة ، واللاهوتين ، وعلمــاء النفس « بمفهوم القلق » عند كيركجور باعتباره أحــد مؤلفاته الكبرى الذى يعتمد كيركجور فيه على المبدأ الذى يقول « لو عرفت الواحد ، فانك تعرف الكل Unum noris Omnes » بشرط أن يفهم الواحد هنا على أنه يعنى الملاحظ نفسه الذى لا ينظر الى الكل بل يتأمل أعماقه الذاتية الخاصة • وهذا يعنى أن كل موجود بشرى يعبر فى داخله تعبيرا كاملا عن الجانب الانسانى الذى لا تستطيع الدراسات العلمية أن تظفربمعناه الحقيقى فلا النظر العقلى ، ولا العلم الطبيعى يقدران على أن يكتشفا

---

(11) Ibid .

(12) Ibid .

عن الفرد الموجود فى طبيعته الحقة ، وانما المعرفة الذاتية وحدها هى التى تستطيع ذلك عندما يدرس المرء ذاته وهى تتحقق من القوة الى أن تصبح ذاتا حقيقة (١٣) .

ولقد لاقى مبدأ كيركجور الذى يقول « لو أنك عرفت الواحد ، فسوف تعرف الكل » اهتماما بالغا بين المفكرين الذين اهتموا بعلم النفس الوجودى فمارتن هيدجر M. Heidegger يرفض أن يكون هناك منظور موضوعى لفهم الوجود Being ويصر على ان الوجود البشرى Dasein هو الباب الوحيد المفضى الى الوجود ذاته . أما العلم الموضوعى فهو النتاج المتأخر للتجربة الشخصية المباشرة » (١٤) .
ويذهب « كارل يسبرز » الى أن التجربة الشخصية ( أو الذاتية الوجودية ) هى محور الواقع واذا ما فقد أى موجود مثل هذه التجربة فانه : « لن يستطيع أن يفهم الوجود البشرى على الاطلاق » ، ويعرف بول تايش Paul Tillich القلق بأنه « التناهى فى الادراك » : « القلق هو الوعى الذاتى بالذات المتناهية بوصفها متناهية » (١٥) . والقلق مثل التناهى ، أنطولوجى فلا يمكن أن يشتق من شىء آخر . ومفهوم القلق والذات عند كيركجور هما المفهومان الرئيسيان لنظرية الذات عند « راينهولد نيبور Reinhold Neibuhr » فالانسان بوصفه نقطة التقاء واتصال بين الطبيعة والروح فانه مرتبط بالحرية والضرورة ، فهو محدود وغير محدود فى آن معا ، « القلق هو العامل المصاحب الضرورى

---

(13) S. Kierkegaard : Concluding Unscientific Postscript, 307 .

(14) Quoted by Paul Tillich « Existential Philosophy » p. 57.
وانظر أيضا جون ماكورى فى كتابه « الوجودية » ص ٢٤٠ من ترجمتنا العربية السالفة الذكر .

(15) Ibid .

للحرية والتناهى .. وهو حالة روحية ملازمة للانسان . تجعله يقف فى موقف ينطوى على مفارقة هو موقف الحرية والتناهى » . والقلق هو الشرط الداخلى الدائم الذى يسبق الخطيئـة والابداع فى آن معا .

وكذلك يؤكد « رولو ماى Rollo May » أن القلق ليس مجرد « شعور » أو انفعال بين مشاعر وانفعالات أخرى كاللذة أو السرور أو الحزن .. الخ وانما هو خاصية أنطولوجية للانسان مغروسة فى قلب وجوده . واذا كان الخوف تهديدا فهو تهديد للسطح الخارجى لوجود المرء أما القلق فهو تهديد للأساس ولمركز وجوده . انه خاصية أنطولوجية لا يمكن فهمها الا على أنها تهـديد موجه نحو الموجـود البشرى ككل Dasein واذا لم يكن للمرء أى قدر من الحرية فانه لن يمر بتجربة القلق أبدا [١٦] .

لكن اذا كان المفكرون قد اهتموا بكتاب « مفهوم القلق » على هذا النحو ، فان كيركجور نفسه لم يقتصر فى اهتمامه بهذا الموضوع على هذا الكتاب ، بل اننا نجده يدرسه فى كثير من كتبه الأخرى ، ففى العام السابق ، مثلا ، لصدور « مفهوم القلق » أعنى عام ١٨٤٣ أصدر كيركجور « أما .. أو » ، « والخوف والقشعريرة » و « التكرار » .. الخ وهى كتب تعرض فيها أيضا لدراسة موضوع القلق . ولهذا السبب نجد « روبرت هيس R. Heiss » يقول عن « التكرار » : « هناك نغمة سائدة فى هذا الكتاب تكشف عن القلق وعدمية الوجود ، وهى نغمة لا تخطئها العين ولا يمكن تجاهلها ، لا سيما عنـدما يصف الشاب التعس وجـوده فى رسائله » [١٧] . ويدل على هذه النغمة بوضوح عبارة كهذه : « أنا أغز الوجود بأصبعى فلا تفوح منه سوى

---

(16) Reidar Thomte : op. cit. p. xvii .

(17) R. Heiss : op. cit. p. 251 .

رائحة العدم ! أين أنا • • ؟ ما هو هذا الشيء الذى أسميه بالعالم ؟ وما الذى أغرانى بهذا الشيء وتركنى الآن هنا ؟ من أنا ؟ ! وكيف جئت الى هذا العالم ؟ ! لماذا لم أستشر ؟ ولماذا لم أفضل أن أتصل اتصالا مباشرا بما فيه من عادات وتقاليد ؟ ! لماذا قذف بى فى قلب الضجيج كما لو أنهم قد جاءوا بى من عند تاجر من تجار الرقيق »[١٨] •

ويقول كذلك : —

« • • فى بعض الأحيان أكون أكثر هدوءا ، فلا أقرأ ، ولكنى أجلس منكمشا تماما أشبه بالأطلال البالية ، وأحملق فى كل شيء • ويبدو لى عندئذ كما لو كنت طفلا صغيرا يتسكع فى غرفته أو يجلس فى ركن منها يلهو بلعبته • • عندئذ أبكى بصوت مرتفع ! انه قلق بلا اسم: قلق الحياة والناس والعالم • وكل شيء يعتصر قلبى »[١٩] •

لكن كيركجور لم يقتصر على الدراسة النظرية لموضوع القلق فى كتبه المختلفة بل شغلته مشكلة الخطيئة وما يرتبط بها من قلق منذ حياته المبكـــرة ، ففى عام ١٨٣٦ كانت أفكاره — فيمـــا يروى ولتر لورى W. Lowrie تدور حول الخطيئة والاثم ، وليس ثمة ما هـــو أخطر على شاب من أن يشغل ذهنه بموضوعات كهذه ، لا سيما أن عزمه لم يستقر بعد على الدخول فى علاقة وثيقة مع المسيحية • والواقع أنه كان أشبه بالفراشة التى تحوم حول لهيب الشمعة ، ولم يكن قد تحقق حتى ذلك الوقت من الخطر المحدق به • لكنه تعلم فيما بعد ، عندما خرج من هذه التجربة ، أن الطريق الوحيد للدخول الى المسيحية هو طريق الوعى بالخطيئة »[٢٠] • يقول كيركجور فى يومياته عام ١٨٤٢ ملخصا هذه الفكرة « كثيرا ما درست طبيعة الخطيئة الأولى ، لكن أغفلت مقولتها

(18) S. Kierkegaard : Repetition , p. 183 .

(19) Ibid, p. 188 .

(20) Walter Lowrie : S. Kierkegaard, Vol. I, p. 127 .

الأساسية وأعنى بها مقولة : القلق فهو الذى يحددها بالفعل . ذلك لأن القلق هو رغبة فيما يخشاه المرء ، انه نفور مع تعاطف . القلق هو القوة الغريبة التى تمسك بزمام الفرد ولا يستطيع منها فكاكا . وهو لا يريد ذلك ، لأن الفرد خائف . لكن ما يخشاه المرء ينجذب نحوه . القلق يجعل الفرد بلا حول ولا قوة ، وتحدث الخطيئة الأولى باستمرار فى لحظة ضعف ومن ثم فهى ينقصها آية مسئولية ظاهرة ، وهذا النقص نفسه هو الشرك »(٢١) .

ولا يبعد هذا النص كثيرا عن فهمه للموضوع نفسه قبل ذلك بعدة سنوات فقد كتب فى يومياته عام ١٨٣٧ يقول : « هناك ، فيما يبدو ، نذير يسبق ما هو على وشك الوقوع ، وهو نذير قد يؤدى الى الامتناع عن الفعل وقد يكون مصدر غواية على فعله . وهو فى الحالتين يوقظ فى الانسان الفكرة التى تقول ان فعله مقدر سلفا ان صح التعبير .. وهو يؤدى الى احداث شعور بالقلق ويجعل النفس البريئة الواهنة تعتقد أنها آثمة أو مذنبة »(٢٢) .

وفى استطاعتنا أن نقول ان جميع التجارب التى مر بها كيركجور طوال سنوات تربيته أو فى سنوات الضياع قد حاول فيما بعد أن يصوغها فى كتبه لا سيما فى كتابه « مفهوم القلق » . فهاهنا تجميع منظم لكثير من التصورات الأولى . وهكذا تتضح الفصول التى قد تبدو غريبة على القارىء الذى لا يعرف شيئا عن تجاربه الأولى . فنحن نجد مثلا ، فصولا بعنوان « القلق بوصفه الافتراض السابق للخطيئة الأصلية» القلق بوصفه نتيجة للخطيئة الأصلية ، « القلق بوصفه نتيجة لتلك لتلك الخطيئة التى تعتمد على الافتقار الى الوعى بالخطيئة .. » . وقد

---

(21) S. Kierkegaard : The Journals p. 79 - 80 Trans. by A. Dru ( Fontana ) .

(22) Ibid, p. 53 - 54 .

يبدو تعبير الخطيئة الأصلية « غريبا فى السياقات المختلفة ، لكنا اذا ما تذكرنا أن « الخطيئة الأصلية » فى اللغة الدانماركية تعنى« الخطيئة الموروثة »[٢٣] • استطعنا أن نفهم أن كيركجور كان يقصد ما يمكن أن يرثه الأبناء عن آبائهم من أخطاء وآثام ، وانه كان يضع فى ذهنه فى نهاية الأمر ما ورثه هو شخصيا عن والده [٢٤] •

## ثانيا — سمات عامة للقلق :

هناك مجموعة من الخصائص والسمات العامة التى يتميز بها القلق على نحو ما يفهمه كيركجور يحسن أن نعرض لها قبل أن نتحدث عن أنواعه :

١ — الخاصية الأولى للقلق أنه أنطولوجى ، فهو لا يمكن أن تشتق من شىء آخر بل هو يعبر عن نسيج الوجود الانسانى نفسه[٢٥] وهو لهذا كان ، مثل اليأس ، كليا وشاملا أعنى أنه يوجد عند كل موجود بشرى ولا يمكن أن يفلت منه انسان « القلق عند كيركجور ( وعند هيدجر أيضا ) حاضر بصفة مستمرة ، حتى أن كيركجور يقول لنا ان غياب القلق هو علامة على القلق • واذا ما ظن انسان ما أنه قد تحرر من القلق فليكن على ثقة تامة أنه يخفى القلق فى أعماقه ، يخفيه عن نفسه من خلال قلقه على القلق ! فليس ثمة حالة يغيب فيها القلق »[٢٦] •

---

(٢٣) ولهذا السبب فان الترجمة الحديثة « لمفهوم القلق » كانت أكثر دقة من ترجمة ولتر لورى القديمة من حيث أنها ترجمت هذه الفصول مباشرة « با خطيئة الموروثة » كما هى الحال فى الفصل السادس « القلق بوصفه الافتراض السابق للخطيئة الموروثة » وكتفسير « للخطيئة الموروثة » ... الخ قارن ص ٢٥ ، وص ٤٦ ... الخ من :

The Concept of Anxiety Eng . Trans by Reidan Thomte .

(24) W. Lowrie Kierkegaard, Voll. p. 128 .

(25) Reidar Thomte op. cit. p. xvi .

(26) Jean Wahl : The Philosophies of Existence p. 68 .

القلق ، اذن ، عام ، وشامل وهو فى ذلك يشبه اليأس • لكن « علينا أن نحتاط فنميز بين القلق واليأس ، فاليأس يرتبط بالفشل والاحباط وهو نتيجة لهما سواء أكان الموضوع هو الخطيئة أم تناقض المفارقة والمحال بوصفهما هزيمة العقل • أما القلق ، من ناحية أخرى ، يسبق الخطيئة ويرتبط بالامكان والحرية ، فهو ينشأ من نفس امكان الحرية ذاتها ، انه الحالة التى تسبق الخطيئة وتقترب منها بقدر المستطاع وان كانت لا تفسر الخطيئة التى لا تنشأ الا بقفزة كيفية »[٢٧] •

٢ — يرتبط القلق كذلك بالعدم ، وهو فى هذه الخاصية يختلف عن الخوف • فالخوف يتسم بارتباطه بشىء جزئى ، شىء معين ومحدد: « فأنا أخاف « الظلام » ، أو « الحشرات » ، أو عدو معين أو حتى أشياء معنوية كالخطر أو الألم •• الخ • ولهذا كان من الممكن التغلب عليه ، بالقضاء على موضوعه • أما القلق فهو لا يمكن التغلب عليه لأن موضوعه هو « العدم » ، وهو مواجهة الوجود بغير تحديد ، هو مواجهة « لا شىء ! » • القلق يعبر عن تناهى الموجود البشرى وليس فى استطاعته القضاء على تناهيه ، ولهذا كان القلق حاضرا بصفة مستمرة وان استقر كامنا فى الأعماق ! يقول كيركجور « اننا نادرا ما نجد علم النفس يدرس مفهوم القلق ، ولا بد لى ، من ثم ، أن أوجه الانتباه الى أنه يختلف عن الخوف ، وعن المفاهيم المشابهة التى تشير الى شىء معين أو محدد ، لأن القلق هو حقيقة الحرية بوصفها امكانية الامكان »[٢٨] • ونستطيع أن نشرح ذلك بطريقة أخرى فنقول ان القلق هو مواجهة الذات لعدمها الخاص • ولقد رأينا فى المرحلة الأخلاقية أن الذات تنتقل من الامكان الى الواقع ، لكن كيركجور يعرف الامكان بأنه « الوجود الذى هو رغم ذلك « لا كيان له » أو « وجود له » ، ومن ثم فان الذات

(27) R-Jolivet : Introduction to Kierkegaard p. 158.

(28) S. Kierkegaard The Concept of Dread p. 38 .

عندما تلتقى بامكاناتها الخاصة تواجه لا وجودها الخاص أعنى عدمها الخاص • ويصر كيركجور على تسمية امكان الذات بأنه عدمها الخاص بسبب توحيده بين الوجود والواقع ، وعند الذات يكون القرار مكونا للواقع • فامكان الذات يعنى تلك المنطقة التى لم تتخذ فيها قرارات بعد ، ومن ثم فهى ليست واقعية • ويعبر كيركجور عن ذلك ، باختصار بقوله « وفى حالة الحلم تسقط الذات واقعها الخاص لكن هذا الواقع هو لا شىء » وفى التفكير أيضا يستحيل المـرء امكاناته ( أعنى أنه يسقط واقعه ) لكن هذه الامكانات بمعزل عن عزم الارادة تظل لا شىء تظل غير واقعية •

٣ — يرتبط القلق ارتباطا وثيقا كذلك بموضوعات ثلاث هى المستقبل وامكانات الذات ؛ وحرية الذات • ولهذا فاننا كثيرا ما نجد كيركجور يقدم تعريفا يتركز — قليلا أو كثيرا — على واحد من هذه الموضوعات الثلاث، فهو مثلا بالنسبة لارتباط القلق بالمستقبل يقول : « ما القلق • • ؟ انه اليوم المقبل » • أما الربط بين القلق والامكان فكثيرا ما يشرحه كيركجور بطرق مختلفة يقول مثلا : « ان القلق هو الامكان المتوجس للوجـود الممكن »(٢٩) •

غير أن القلق يرتبط بحرية الذات على نحو أكثر شيوعا عنـد كيركجور ؛ فهو يشير فى فقرات كثيرة الى الارتباط الوثيق بين القلق والحرية فهناك عبارة شهيرة هى « القلق هـو امكان الحرية »(٣٠) • ويقول فى عبارة أخرى « امكان الحرية يعبر عن نفسه فى حالة القلق »(٣١) فالذات تخبر القلق عندما تواجه حريتها الخاصة • لكن كيركجور لا يعنى بهذا التركيز المستمر على الربط بين القلق والحرية فصل ارتباط القلق

(29) S. Kierkegaard : The Concept of Dread p. 40 .

(30) Ibid, p. 139 .

(31) Ibid, p. 66 .

بالمستقبل والامكان ، ذلك لأن المستقبل والامكان والحرية ثلاثة مفاهيم ترتبط فيما بينها ارتباطا وثيقا •

ومن هنا فان تحليل كيركجور للقلق يعتمد على نظرته لبناء الذات وطبيعة الزمان ، فاذا كان يحدد العناصر الانطولوجيـــة الرئيسية فى تكوين الذات هى الواقع والامكان ، والحرية ، فان القلق ينشأ نتيجة لتعرف الذات على حريتها فى تحقيق ممكناتها • ولقد أوضحنا ان الامكان فى تكوين الذات يرتبط بالمستقبل ، لأن المستقبل بالنسبة للذات هـــو مجال الامكان التى يمكن تحقيقها من خلال ممارسة القرارات • وبسبب هذا الارتباط الوثيق بين امكانات الذات والمستقبل فاننا نستطيع أن نقول كذلك أن القلق هو نتيجة لوعى الذات بانها فى الحاضر نستطيع أن تواجه المستقبل الذى يمكن ان تتحرر نحوه بحرية • ومن ثم فعندما تربط بين المفاهيم الثلاثة نستطيع أن نقول : ان القلق هو مواجهة الذات لمستقبلها الملىء بالامكانات المختلفة التى يمكن أن تتحقق من خـــلال حرية الذات وهى تتخذ القرار [٣٢] •

٤ ــ يحدث القلق فى الذات شعورا غامضـــا ملتبس الدلالة : شعور بالجذب والنفور ، فلا يستطيع المرء أن يهرب من القلق لأنه يحبه فهو لذيذ • • لكن الواقع أنه لا يحبه بدليل أنه يهرب منه ! ومن هنا جاء تعريف كيركجور للقلق بأنه « نفور مع تعاطف ، وتعاطف مع نفور » وبسبب هذا التزامن بين الجذب والنفور أو « التعاطف والتنافر معا » يستطيع المرء أن يربط بين « القلق والدوار » وبسبب هذا التزامن أيضا يتسم القلق بالغموض والتباس الدلالة •

ولا شك أن هناك شيئا جذابا فى الممكنات المتعددة للذات ، وهذا ما نراه فى المرحلة الحسية المباشرة مثلا ، واذا ما استمر بقاء المرء فى

(32) Mark Taylor : op - cit p. 219 - 220 .

مجال الممكنات المختلفة فان كل شيء يبدو أمامه ممكنا ، اذ هناك شيءمؤلم فى اعتراف الذات بوقائعيتها ، وادراكها لتناهيها • اذ عندما يدرك المرء تناهيه تتحدد امكاناته • ومن هنا فاذا كان اتخاذ القرار يشكل واقعة وبالتالى يحدد امكانات المرء ، يتضح لنا لماذا يهرب المرء مناتخاذالقرار وكيف أن هناك نفورا متعمدا من ممارسة القرار • واذا كان من الصواب ان نقول ان الامكان يمثل « عدما » ، أولا وجودا فان هذا اللاوجود له جاذبية خاصة أو هو يمارس جذبا على الذات ، اذ هنانستطيع انترى أنها لا متناهية ومع ذلك فان هذا الضرب من «العدم» أو « اللاوجود » الذى يمثله الامكان له أيضا جانبه الكريه المنفر ، فكلما تعمق المرء فى ادراك حياته بوصفها مؤلفة من نظام الممكنات رأى وجوده سرابا ، ويتيقن أن حياته ليست لا واقع حقيقى • وهذا النقص فى واقعية الذات تخبره من خلال القلق ، وهو يسبب لها ارتباطا ويوقعها فى الدوار ! وعندما يدرك المرء أن التحقق الذاتى هو حد لامكانات الفرد لكن الألم الناجم من هذا التحديد الذاتى أقل بكثير من الألم الذى تعانيه الذات عندما تواصل « عدمها » ، أعنى عدم واقعيتها ، عندئذ فقط تقف الذات مستعدة لممارسة الحرية من خلال اتخاذ القرار (٣٣) •

٥ — يرتبط القلق أيضا عند كيركجور « بالروح » التى هى الحرية فى المركب البشرى ، ولهذا كان خاصية يتميز بها الانسان أساسا : « لا يوجد القلق عند الحيوان والسبب أن الحيوان ليس مكيفا بكيف الروح » (٣٤) • فالانسان كما رأينا مركب يتألف من النفس والبدن ، والروح يظهر القلق ، « ولهذا فانك لاتجده عند الملائكة لأنها لا تتألف من هذا المركب السابق • أما الانسان — فبسبب هذا المركب — يوجد القلق فى أعماقه حتى ولو كان بدائيا يقترب مكيفا من المرحلة الحيوانية•

---

(33) Ibid .

(34) S. Kierkegaard : The Concept of Dread p. 38.

ان الانسان فى حالة البدائية هذه أو ما يسميه كيركجور « حالة البراءة » لا يكون مجرد حيوان . لأنه لو كان فى أية لحظة من لحظاته حيوانا فحسب لما أمكن أن يصبح انسانا قط ، ومعنى ذلك أن الروح موجودة فى أعماقــه باستمرار ، وان كانت فى حالة مبــاشرة أعنى فى حالة حلم »[٣٥] . واذا وجدت الروح فى الانسان بطريقة معينة تحولت الى قوة عدائية لأنها تدخل الاضطراب باستمرار على العلاقة بين النفس والبدن أى تحدث عدم الاتزان فى المركب . ولكنها يمكن من ناحية أخرى أن تكون قوة صديقة لأنها بالضبط ، التى تعمل على اقامة هذه العلاقة فيكيف يمكن أن توصف الروح بهذه الخاصية المزدوجة : خاصية العداء والصداقة معا ؟ وما علاقة الانسان بهذه القوة المزدوجة ؟ وكيف ترتبط الروح بذاتها ؟ ». انها ترتبط على أنها قلق ، فالروح لا تستطيع أن تتخلص من نفسها ، كلا ! ولا هى قادرة على أن تدرك نفسها ، كما أن الانسان لا يستطيع أن يغوص هابطا الى مرحلة دنيا كالحياة النباتية ، مثلا ، لأنه متعين بالروح — وهو لا يستطيع أن يهرب من القلق لأنه يحب هذا القلق . وهو بالفعل لا يحبه لأنه يهرب منه . ولقد وصلت البراءة الآن الى ذروتها ، انها جهل ، لكنها ليست وحشية حيوانية انها جهــل مكيف بكيف الروح الذى هو بالضبط القلق »[٣٦] .

واذا كان القلق موجودا عند الانسان البدائى فى حالة الفطرة أو البراءة الأولى لأن الانســـان مكيف بكيف الروح ، فى حين أن القلق لا يوجد عند الحيوانات ، ولا الملائكة بسبب انعدام وجود المركب فى هذه الحالة — فان القلق أيضا موجود عند الطفل ، لكنه لا يرتبط فى حالة الطفولة بالخطيئة ، ولا هو يشكل عبئا ثقيلا أو عذاتا مقيما أو ألما مستمرا ، بل على العكس القلق هنا حلو وبسيط يقول كيركجور شارحا هذه الفكرة : —

---

(35) Ibid, p. 39 .

(36) Ibid p. 40 .

« القلق موجود عند الأطفال فى صورة البحث عن المغامرات ، وحب الاستطلاع والتعطش الى ما هو هائل وجسيم ، وفى الجرى وراء حل الالغاز والاسرار الغامضة .. الخ ويمثل هذا القلق خاصية أساسية من خصائص الطفولة ، فالطفل لا يستطيع أن يلعب أو يتصرف أو يسلك فى طفولته بدون هذا القلق لأنه حتى لو كان مصدر ازعاج له ، فهو فى الوقت نفسه مصدر سحر وفتنة ، فالطفل يشعر مع هذا القلق بحلاوة ومذاق الشعور بالخوف ولذة توجس الخطيئة من شىء ما . وانك لتجد هذا القلق عند جميع الأمم التى صورت خاصية الطفل على أنها الروح الحالم ، أعنى الروح وهو فى حالة حلم . وكلما ازداد هذا القلق عمقا ازدادت الأمة عمقا أيضا »(٣٧) .

٦ ــ القلق اذن هو أساسا « قلق الروح » ومن ثم فاذا ما قل وجود الروح قل وجود القلق ، واذا غاب وجود الروح ( أى الحرية ) انعدم وجود القلق كما هى الحال فى الحيوانات كما سبق أن ذكرنا . وهذا يعنى أن هناك درجات من القلق ترتبط بدرجات الوجود : فكل شخص يستمد وجوده الفزيقى بالطبع من وجود سابق عليه وهذا الاشتقاق يؤدى ، عند كيركجور الى استعداد متزايد عند الفرد للوقوع فى الخطيئة ومن ثم الى زيادة القلق . ومن هنا كانت المرأة بصفة عامة أكثر قلقا من الرجل : لماذا ؟ لأنها استمدت وجودها من وجود آخر ، لقد كانت حواء وجودا مشتقا ، صحيح أنها خلقت مثل آدم لكنها خلقت من مخلوق أسبق ، وصحيح أنها كانت بريئة مثل آدم لكن كان لديها هاجس بالاستعداد للوقوع فى الخطيئة ، وهذا الاستعداد ناتج من حسية أعظم للذات المشتقة ، ان واقعة الوجود المشتق هى التى تجعل لدى الفرد الاستعداد دون أن تجعله مذنبا على الاطلاق »(٣٨) .

---

(37) S. Kierkegaard : « The Concept of Dread » p. 38 - 39.

(38) Ibid, p. 42 - 43 .

ويعتقد كيركجور أن القول بأن المرأة أكثر قلقا من الرجل ليس فيه انتقاص من قدر المرأة على الاطلاق بل يعنى أنها « وجود مشتق » من وجود آخر ، وهى لهذا السبب تسعى باستمرار الى البحث عن هـذا الوجود الآخر ، ثم هى من ناحية أخرى أشد حسية من هذا الوجود . يقول : « ان النقص عند المرأة يرجع الى شىء آخر هو أنها — وهى فى حالة القلق — تبحث عن معين أو مساعد خارجى على صورة وجودآخر وأعنى به الرجل» [٣٩] . مصداقا لقول الكتاب المقدس « والى رجلك يكون اشتياقك ، وهو يسود عليك »[٤٠] . ومن ناحية أخرى فان مايجعل المرأة أكثر قلقا من الرجل هو ارتباطها بالجنس وبالجانب الحسى أكثر من الرجل لأنها تصل الى قمة وجودها فى عملية التناسل والولادة ، ومن هنا يذهب الكتاب المقدس الى أن رغبتها واشتياقها انما يكون لزوجها. صحيح أن زوجها يبدى رغبـة واشتياقا نحوها كذلك ، لكن حيـاته لا تصل الى قمتها فى هذه الرغبة ، ما لم تكن ضربا مؤسفا من الحياة ، أعنى حياة ضائعة لا تستهدف الا المتعة الحسية وحدها . ومن هنـا كان القول بأن المرأة تصل الى قمتها فى الرغبة والاشتياق الى زوجها يكشف عن شدة حنينها أكثر من الرجل [٤١] . يقول كيركجور : « المرأة أشد قلقا من الرجل . لكن ذلك لا يرجع الى أنها أضعف منه من حيث القوة البدنية . لأننا لا نثير هنا أى تساؤل حول هذا الضرب من القلق المتعلق بالقدرة البدنية . ولكن السبب الذى يجعل المرأة أكثر قلقا من الرجل هو أنها أكثر منه حسية . ومع ذلك فهى ، مثل الرجل ، مكيفة بكيف الروح . ولست أهتم بما توصف به فى العادة من أنها « الجنس الضعيف » . فالقلق لابد أن يفهم باستمرار على أنه متجه نحو الحرية. ومن هنا فعندما تصف القصة التى رواها سفر التكوين المرأة بأنها أغوت

---

(39) S. Kierkegaard : The Concept of Drlad p. 41.

(٤٠) سفر التكوين : الاصحاح الثالث عدد ١٦ .

(41) S. Kierkegaard ; op. cit. p. 59 .

الرجل ، فذلك أمر طبيعى لو أننا وقفنا لننظر اليها قليلا ، فهــذه الغواية هى بالضبط الغواية الأنثوية »(٤٢) .

ويستطرد كيركجور موضحا فكرته بقوله :

« لو انك أردت مثالا على ذلك : فافرض أن هناك شابا وفتاة . وافرض أن الشاب أخذ ينظر الى الفتاة نظرات اشتهاء ، انك ستلاحظ فى الحال أنها تمر بتجربة القلق ، وقد تكون الى جانب ذلك ساخطة عليه. لكنها تشعر أولا بالقلق ، ثم بالسخط بعد ذلك. ولو عكست الموقف وتخيلت امرأة تنظر نظرة اشتهاء الى شاب برىء فانه لن يشعر فى البــداية بالقلق بل سينتابه أولا احساس بالمقت والاشمئزاز الممزوج بقدر من الخجل ، والسبب أن الرجل يتميز بالروح أكثر من المرأة »(٤٣) .

وواضح ما وقع فيه كيركجور من تناقض فيما بين بداية الفكرة ونهايتها ، فاذا كان القلق يرتبط بالروح ، واذا كان الرجل يتميز بالروح أكثر من المرأة ، فكيف يمكن أن يكون هو أقل قلقا منها ؟ كيف تكــون المرأة أقل فى الروح وأكثر فى القلق فى آن واحد ؟ ! لعل ذلك يرجع الى نخرة الاستعلاء التى ينظر منها كيركجور الى المرأة التى هى وحدها سبب الغواية وهى وحدها أشد جنسية من الرجــل الذى ينظر الى ما لديها من اشتهاء باحتقار وتقزز ! الحق أن كيركجور هنا يصف نفسه ويروى لنا خبراته ، وربما يقدم لنا مبررا ضمنيا لرفضه للزواج ، وهو موضوع فصلنا فيه القول فى الجزء الأول من هذا الكتاب (٤٤) .

---

(42) Ibid .

(43) Ibid .

(٤٤) راجع الجزء الاول من « سرن كيركجور رائد الوجودية » الفصل الرابع لا سيما ص ١٣٨ — ١٥٣ .

## ثالثا — القلق الذاتى والقلق الموضوعى :

يفرق كيركجور بين نوعين من القلق هما : القلق الموضوعى والقلق الذاتى ، وهى تفرقة تعتمد على القول بأن هناك ارتباطا وثيقا بين الفرد والجنس البشرى • أما القلق الموضوعى فهو يشـير الى تأثير الجنس البشرى على الفـرد ، فى حين يشير القلق الـذاتى الى تأثر الفرد واستجابته لهذا التأثير • بمعنى أن الذات لا تبدأ قط من فراغ وانما هى توجد باستمرار فى موقف تاريخى معين ، واذا كان القلق الذاتى يشير الى الحالة الذهنية التى توجد عند الفرد قبل وقوعه فى الخطيئة أومايسميه كيركجور « بحالة البراءة » ، فان وقوع الأفراد طوال التاريخ فى كثير من الخطايا يزيد من كمية القلق الموجودة فى العالم • ومن هنا فاذا كانت الحالة الذهنية — أو حالة البراءة ، التى وجدت عند آدم قبل وقوعه فى الخطيئة الأولى تماثل نفس الحالة عند كل فرد يقع الآن فى الخطيئة ، فان الاختلاف بينهما اختلاف كمى فقط بسبب الزيادة الكمية فى الأجيال التى أعقبت آدم(٤٥) •

ويركز كيركجور على تحليل خطيئة آدم لا من حيث الأصل الدينى والتاريخى للخطيئة فحسب ، بل من حيث أنها جلبت الخطيئة الى العالم ومن هنا كانت مزدوجة فقد وقع آدم فى الخطيئة أولا ثم اعطاها للجنس البشرى ثانيا : ونفذت الى الكون كله ثالثا • وهذا هو المغزى العميق لخطيئة آدم ، فبواسطتها خضعت الطبيعة والجنس البشرى معا للخطيئة فبمجرد دوخولها الى العالم اكتسب الكون كله مغزى جديدا وهـذه النتيجة التى أحدثتها الخطيئة فى وجود غير بشرى هو ما اسميه بالقلق

---

(45) S. Kierkegaard : The Concept of Dread p. 51 & Thomte Trans. p. 56 .

الموضوعى [٤٦] . « فليس الانسان وحده هو الذى ينتابه القلق ، بل ان هناك رعشة للخلق كله فى صورة ذلك اليوم العاصف الذى ألقت فيـــه الخطيئة بظلالها على الخق بأسره »[٤٧] .

وقبل أن تشير الى الحالة الذهنية التى اقتابت آدم قبل وقوعه فى الخطيئة ، وهى حالة تتكرر عند كل أبنائه فى كل لحظة مع زيادةتراكمية لكمية القلق التى تحدثها الأجيال ـــ علينا أن نشير الى الارتباط الوثيق بين القلق والاختيار ، أو بين القلق والحرية كما سبق أن ذكرنا ، وذلك لأننى ما دمت حرا فى عملية الاختيار فان ذلك يعنى أن فى قـــدرتى اختيار الشر . « فهناك امكانية للشر بداخلنا ، هناك امكانية اغراء أو غواية ، وهذا هو المصدر الأول للقلق » على نحو ما يرى جان فال[٤٨] . أما المصدر الثانى للقلق فهو ينبع من أن هذا الاختيار الذى أقوم بممارسته يؤدى الى مفرق طرق حتى أننى أشعر دائما ان ما هو فى خطر حقيقى هو خلاصنا الأبدى أو هلاكنا الأبدى . أما المصدر الثالث فهو يكمن فى الصعوبة المتزايدة للتفرقة بين الخير والشر ، وتحديد ما اذا كان الامكان المعين هو امكان غواية أم امكان فداء وخلاص : لأن كل شىء فى منطقة الوجود مزدوج الدلالة وليس ثمة شىء فى العالم الخارجى يمكن أن يرشدنا أو يساعدنا على الاختيار الصحيح [٤٩] .

ما هى تلك الحالة الذهنية التى تسبق الخطيئة ؟ كيف يصـــــور كيركجور حالة آدم قبل وقوعه فى الخطيئة ؟ يطلق كيركجور على هذه الحالة اسم حالة « البراءة » أحيانا ، وحالة « الجهل » أحيانا أخرى . وكل فرد مثله مثل آدم لا بد أن يتمتع بهذه الحالة السابقة على الخطيئة وفى قلب هذه الحالة الأولى « حالة البراءة » أو الجهل جاءت كلمـــة

---

(46) Ibid.

(47) Jean Wahl : Etudes Kierkegaardiennes p. 232.

(48) Jean Wahl : The Philosophies of Existences p. 66.

(49) Ibid, p. 67 .

التحريم لتدوى بعنف ولتوقظ عنده الشعور بالتحريم ، وهو شعور سوف يوقظ بذرة القلق الكامنة فى قلب البراءة نفسها وذلك لأن البراءة لايمكن أن توجد على الاطلاق بغير قلق[٥٠] . « فالبراءة هى الجهل ، والانسان فى براءته لا يتعين بالروح ، لكنه يتعين كنفس تقيدها وحدة مباشرة مع حالة الانسان الطبيعية فالروح فى الانسان ما زالت فى حالة حلم . وهذه الوجهة من النظر تتفق تماما مع وجهة نظر الكتاب المقدس الذى يرفض أن ينسب للانسان فى حالة البراءة أية معرفة بالتفرقة بين الخير والشر »[٥١] . فهو لم يأكل تعد من شجرة المعرفة ، وبالتالى لايعرف شيئا عن الخير والشر ، وكل ما لديه هو احساس غامض بالتحريم يوقظ القلق فى نفسه . فى حالة البراءة هناك سلام وراحة ولكن هناك فى الوقت ذاته شيئا مختلفا عن السلام والراحة ، وهو ليس كفاحا أو نزاعا لأنه ليس ثمة شىء ينازع أو يكافح من أجله . فما هو هــذا الشىء اذن . . ؟ هو العدم . لكن ما النتيجة التى يمكن أن يحدثها العدم . . ؟ انه يحدث القلق ، وذلك هو السر العميق للبراءة »[٥٢] .

لكن كيف يمكن لآدم أن يفهم معنى « كلمة التحريم » التى دوت فى عالم البراءة والجهل ؟ كيف يمكن ان يعرف شــيئا قبل الأكل من شجرة المعرفة ؟ وهل يمكن للانسان ان يعرف قبل المعرفة ؟ ! لقد جاء فى سفر التكوين ان الرب أوصى آدم قائلا : « من جميع شجر الجنة تأكل أكلا ، واما شجرة معرفة الخير والشر فلا تأكل منها »[٥٣] . فكيف فهم آدم هذه العبارة . . ؟ ! يقول كيركجور « من الطبيعى الا يكون آدم قد فهم معنى هذه العبارة اذ كيف يمكن ان يكون فى استطاعته أن يفهم التفرقة بين الخير والشر ، ما دامت هذه التفرقة نفسها كانت نتيجة

---

(50) S. Kierkegaard The Concept of Dread p. 37 .

(51) Ibid .

(52) Ibid, p. 38 .

(٥٣) سفر التكوين الاصحاح الثانى عدد ١٦ — ١٧ .

مترتبة على أكله من الثمرة المحرمة ٠ ٠ ؟ (٥٤) ٠ « التفسير الأدنى الى الصواب أن نقول ان التحريم ايقظ الرغبة فى نفس آدم ٠ والرغبة تعنى ممارسة الحرية ٠ وهكذا ادى التحريم الى ظهور القلق لأنه أيقظ فى نفسه امكانية الحرية ، فشعر بقدرته على أن يفعل شيئا ما دون أن تكون لديه أدنى فكرة عما يستطيع أن يفعله ، وتلك صورة أخرى عليا من الجهل ، فهو لديه مجرد امكان بقدرته على فعل شىء ما دون أن يعرفه ، وهى فى نفس الوقت تعبير عن القلق بأعلى معنى للكلمة ٠ ثم جاءت بعد « عبارة التحريم عبارة أخرى تحكم عليه بالموت ان هو عصى هذا الأمر » لأنك يوم تأكل منها موتا تموت (٥٥) ٠ وبالطبع لم يكن لدى آدم أدنى فكرة عن معنى هذه العبارة ، فهو لا يعرف شيئا عن معنى الموت ٠ لكن ليس ثمة ما يمنعنا من الافتراض انه شعر بمدى رعبها ٠ فالحيوانات نفسها قادرة على الشعور بالنبرات المختلفة فى صوت المتكلم دون أن تفهم معنى كلماته ٠ واذا كان التحريم قد أيقظ الرغبة فلا جدال ان كلمة « العقاب » قد أيقظت الرعب فى نفس آدم ٠ والرعب فى هذه الحالة يتحول الى قلق محض ، لأن آدم لم يفهم ما قيل له ، وهنا نجد لدينا مرة أخرى ازدواج الدلالة فى القلق والتباسه ، فبداية العبارة كانت توقظ الرغبة ، والقدرة على الفعل ، لكن نهايتها ، فى التحذير من العقاب — كانت تعنى المنع ، واعاقة الفعل ، وهكذا تصل البراءة الى حدها الأقصى عندما يرتبط القلق بالتحريم والعقاب (٥٦) ٠

وهنا نصل الى فهم أكثر عمقا للقلق ، فاذا كان التحريم قد أيقظ الرغبة ، وشعر الانسان بامكان الحرية ، فان ذلك لا يعنى القدرة على الاختيار التعسفى ، ذلك لأن الامكان يعنى فقط اننى قادر على ، أن

---

(54) S. Kierkegaard : The Concept of Dread p. 40 .

(٥٥) سفر انتكوين الصحاح الثانى عدد ١٧ ٠

(56) S. Kierkegaard : The Concept of Dread p. 40 - 41 and Thomte's Translation , p. 44 - 45 .

أستطيع أن أفعل كذا ، لكنها قدرة معاقة أو استطاعة مقيدة نتيجة للعقاب . ومن هنا يذهب كيركجور الى أن المذاهب المنطقية تجعل الانتقال من الامكان الى الفعل سهلا وميسورا وهو انتقال مباشر وتلقائى ، الا أن الواقع ليس كذلك ، فلا بد من وجود « حد أوسط » بين الطرفين وهذا الحد الأوسط هو القلق الذى لايستطيع تفسير الوثبة الكيفية ولا حتى تبريرها أخلاقيا »[٥٧] والقلق ليس مقولة الضرورة كما انه ليس مقولة الحرية ، بل هو حرية معاقة ، حيث تكون الحرية غير حرة فى ذاتها بل معاقة ، لا بواسطة الضرورة بل بذاتها ، ولو أن الخطيئة كانت قد دخلت العالم بواسطة الضرورة ( وهذا قول متناقض بالطبع ) لما كان هناك قلق ولو انها دخلت العالم بواسطة فعل الارادة الحرة التعسفية فلن يكون فى هذه الحالة أيضا قلق ، لكن المشكلة هى التوتر القائم بين الامكان الذى أظهرته كلمة التحريم والضرورة التى عبرت عنها كلمة العقاب[٥٨] .

وبسبب هذا التوتر العنيف قارن كيركجور بين القلق والدوار يقول : « يمكن أن تشبه القلق بالدوار ، فمن يتسنى له أن ينظر فى أعماق الهاوية يصاب بالدوار . لكن ما السبب فى هذا ؟ أنه يرجع الى الهاوية.. الهاوية يصاب بالدوار . لكن ما السبب فى هذا يرجع الى الهاية . . ومن ثم فان القلق هو دوار الحرية الذى ينبثق عندما تريد الروح أن تضع المركب والحرية فتتطلع الى امكاناتها ، وتتشبث بالتناهى تدعم به نفسها . وتستسلم الحرية لهذا الدوار »[٥٩] . وبعبارة أخرى ليس القلق سوى حرية ترى نفسها معاقة ، يدرك فيها الانسان بحريته عمق الهوة المتسعة أمامه فيعتريه لون من الدوار تماما كما يصاب بالاغماء اذا نظر الى هوة سحيقة فيسقط فيها لأنه يفقد توازنه ، كذلك يقع فى الاثم وهو فى شبه غيبوبة ، فاذا انتبه الى نفسه وجد أنه سقط فى الخطيئة وهو فى تلك الحال . وهذا هو الدافع الى الخطيئة لكن

(57) Ibid. p. 43 - 44 & R. Thomte, p. 49 - 50 .

(58) Ibid

(59) Ibid p. 55 & Thomte, p. 61 .

الانسان عندما يأثم لا يتخلص من قلقه بل على العكس يضاعف هـذا القلق لأن الخطيئة لا تتوقف بل هى تتكرر باستمرار ويزداد القلق مع تكرارها • وهكذا يزداد القلق فى الوجود وتتعدد أنواعه ، كلما ازداد عدد الأفراد وتعاقبت الأجيال ، لأن الفرد يحمل على كاهله خطايا الجنس البشرى بأسره ، والتاريخ البشرى ليس سوى مجموعة أعمال الأفراد وحين يظهر الفرد فى لحظة تاريخية معينة يجد نفسه مقيدا بتاريخ الجنس البشرى كله من ناحية ، كما أنه يسهم هونفسه فىهذا التاريخ من ناحية أخرى ، واذا كان القلق الذاتى يعبر عن الطريقة التى تخبر بها الذات الفردية حالة القلق فان هذا القلق فى النهاية هو جزء من قلق الجنس البشرى كله — أعنى القلق الموضوعى وعلى هذا النحو يرتبط القلق الذاتى بالقلق الموضوعى ارتباطا وثيقا بصفة مستمرة بحيث يؤثر كل منهما فى الآخر وينميه •

## رابعا — القلق ومراحل التاريخ :

اذا كان القلق الذاتى هو الحالة التى تمر بها الذت لفردية ، فى حين أن القلق الموضوعى هـو قلق الجنس البشرى كله فربما كان فى استطاعتنا ان نجد ضربا من التوازى بين المراحل التاريخيـة الثلاث وما يميزها من قلق وبين مراحل الوجود المختلفة على النحو التالى :

### ١ — قلق الوثنية :

تشير الوثنية عند كيركجور الى مرحلة الحضارة اليونانية بصـفة عامة وهى تقابل المرحلة الجمالية فى دوائر الوجود الثلاث • واذا كان اللاهوتيون يذهبون الىأن المرحلة الوثنيةكانت غارقةفى الخطيئة حتى الاذنين، فانكيركجور يرىأن الأدنى الىالصوابأن نقولانهاكانت غارقةفى القلق ! ذلك لأن السمة الغالبة على الوثنية هى الحسية ( كما هى الحال فى المرحلة الجمالية ) لكن هذه الحسية ترتبط بالروح التى لم توضع بعد

كروح ، أعني أن المركب البشرى لم يظهر بوضوح ، فالروح هنا فى حالة نعاس ، فما يوجد هو ، بالضبط ، مجرد « امكان » وهذا الامكان هو القلق وهـــو فى الوقت نفسه القلق الناجـم عن غيـــاب الروح The Anxiety of Spiritlessness . (٦٠) •

ولو تساءلنا : ما هو موضوع القلق فى الوثنية ؟ لكان الجواب : ان موضوع القلق واحد لا يتغير انه : العدم • فالقلق والعدم يرتبط كل منهما بالآخر • لكن ماذا يعنى كيركجور « بالعدم » هنا ؟ يجيب العدم المتصور هنا هو « القدر » ، أو « المصير » أو « المجهول » ففى الحضارات الوثنية ساد ضرب خاص من القلق تجاه « القدر » ، ولهذا سيطرت فكرة « القدر » على الحضارة اليونانية سيطرة كاملة تخضع كل شيء لقدر لا يرحم • وقد صور لنا الأدب اليونانى — لا سيما ماكتبه سوفكليس فى مسرحية « أوديب ملكا » ، قبضة القـــدر القوية التى لا يستطيع أن يفلت منها المرء بالغا ما بلغت الجهود التى يبذلها فى هذا السبيل • واذا كان القدر يعنى المصير المجهول فان المرء لا يعرف ما الذى يخبئه المستقبل ، فهو يجهل هذا المستقبل اللا متعين انه بالنسبة اليه مجرد « عدم » ؛ وهذا العدم هو الباعث على القلق عند من يؤمن بالقدر ولو اننا تأملنا « القدر » بنظرة أكثر عمقا لوجدنا انه مركب من الضرورة والمصادفة ، فهو يتحقق مهما جاهد الانسان فى تجنبه ، لكنه يحدث بلا قانون وكأنه أعمى ، ولهذا فان الرجل الوثنى لا يستطيع أن يقيم علاقة مع القدر لأنه فى بعض الأحيان يتخذ شكل الضرورة ، ولكنه فى أحيان أخرى يتخذ شكل المصادفة المحض • غير ان الرجل الوثنى رغم ذلك كله ، يرتبط بهذا القدر بعلاقة ما ، وهذه العلاقة هى : القلق ، فهو لا يستطيع أن يقترب من القلق ولا أن يفسره ، كما أنه لايستطيع أن يلقى عليه الضوء أكثر من ذلك • فمن يريد أن يفسر القدر ، لا بد

---

(60) S. Kierkegaard : « The Concept of Dread » , p. 83 & Thomte p. 93 .

آن يكون هو نفسه غامضا مزدوج الدلالة كالقدر نفسه ، ولقد تمثل هذا الغموض والالتباس أصدق تمثيل فى « الكاهنة » على نحو ما نجده فى فى كاهنة دلفى مثلا أو العرافة التى لا تنطق الا رمزا ! واذا كان الرجل الوثنى قد اعتاد أن يذهب الى هذه الكاهنة فيرتبط بها بعلاقة ما ، فان هذه العلاقة من جديد هى القلق ! [٦١] وها هنا تكمن مأساوية الوثنية العميقة التى لا يمكن تفسيرها . رغم أن المأساة لا تكمن فى غمـوض ما تنطق به الكاهنة ، بل فى أن الوثنى لا يستطيع أن يمنع نفسه من استلهام النصح منها فتراه يرتبط تها باستمرار ، وليس فى مقدرته أن يكف عن استشارتها . بل حتى فى اللحظة ذاتها التى يستلهم منهـا النصيحة نجده يرتبط بهذه الكاهنة بعلاقة مبهمة مزدوجة الدلالة هى علاقة التعاطف والنفور فى آن معا ! فيظل يفكر فى تفسيرات متعددة لما نطقت به الكاهنة [٦٢] .

## ٢ ـ قلق اليهودية :

اليهودية عند كيركجور كمرحلة تاريخية تقابل المرحلة الأخلاقيـة فى مراحل الوجود ، ذلك لأن اليهودية هى وجهـة نظـر « الناموس ... Law » . ولهذا السبب نجد اليهودية غارقة فى القلق من خلال الشعور بالخطيئة . واذا تساءلنا عن موضوع القلق هنا ، لكان الجواب: ان الموضوع واحد لا يتغير باستمرار هو « العدم » ، وان كان العدم هنا يشير الى شىء آخر غير القدر أو المصير المجهول كما كانت الحال فى الوثنية . وقد نجد هنا علاقة « القلق بالعدم » تنطوى على ضرب من المفارقة لأن « الاثم » هو فى النهاية شىء ما .

---

(61) S. Kierkegaard : « The Concept of Dread » , p. 87 & Thomte , p. 97 .

ومع ذلك فسوف يظل من الصواب أن نقول انه طالما كان الاثم موضوعا للقلق فهو عدم • وربما كان الغموض كامنا في العلاقة ذلك لأن الاثم بمجرد اقترافه يختفي القلق ويحل محله الندم ، لكن العلاقة مع القلق تظل كما هي باستمرار علاقة تعاطف مع تنافر ، وقد يبدو ذلك مفارقة جديدة لكنها ليست كذلك ، اذ على الرغم من أن القلق هياب فانه يظل على اتصال دقيق بموضوعه بحيث لا يستطيع أن يفلت منه ، وفضلا عن ذلك فان الحياة مليئة بالظواهر التي يحدق فيها المرء في شوق ، انه يرغب في ارتكاب الاثم لكنه يخاف ، فالاثم يمثل بالنسبة للروح قوة السحر التي كانت تمثلها الحية [٦٣] •

ويمثل قلق اليهودية خطوة متقدمة عن قلق الوثنية الذي عبرت عنه الحضارة اليونانية فهو قلق الاثم الذي يظهر فيه بوضوح عامل التعاطف في ارتباط القلق بالاثم ، وهو عامل لا يمكن أن تتخلى عنه اليهودية حتى ولو كان الثمن هو الجري وراء تعبيرات هشة ، كما هي الحال في الثقافة اليونانية ، تدور حول القدر ، والحظ ، والمصير وسوء الطالع • الخ [٦٤] •

قلق اليهودية ، اذن ، هو قلق الاثم ، والاثم قوة منتشرة في كل مكان ورغم انها تتغلغل في الوجود فانه يصعب على الانسان فهمها على نحو عميق ، لأن ما تريد تفسيره لا بد أن يكون له نفس الطبيعة الرواغة الغامضة التي كانت للعلاقة بين الكاهنة والقدر في قلق الوثنية • وعلى ذلك فاننا نجد نبوءة العرافة في الوثنية تقابل فكرة التضحية في اليهودية ، ولهذا السبب لا يستطيع أحد تفسير التضحية وفهمها • فهاهنا تكمن المأساة العميقة لليهودية والتي تشبه مأساة العرافة في الوثنية ، فالرجل

(63) S. Kierkegaard, The Concept of Dread, p. 92 & Thomte, p. 103 .

(64) Ibid .

اليهودي يجد ملاذه فى التضحية فيلجأ اليها ، لكن ذلك لا يساعده كثيرا لأن ما يساعده حقا هو الغاء علاقة القلق بالاثم بحيث يضع علاقة جديدة حقيقية ولما كان ذلك لا يتم فان التضحية تصبح غامضة ومبهمة ومزدوجة الدلالة ، ويبدو هذا الطابع الغامض فى تكرار التضحية مما ينتج عنه الشك الخالص فى فعل التضحية ذاته[٦٥] • وهكذا يصبح القلق فى اليهودية قلقا داخليا يشعر فيه الانسان بعجزه الكامل عن العثور على الراحة والسلام عن طريق الشعائر الدينية لا سيما التضحية أو الفداء التى تتسم بطابع الغموض والابهام ، وهكذا تواجه اليهودية غموضا لا تستطيع تفسيره بل تعجز عن فهم كنهه ، وهذا الغموض هو العدم ، هذا الغموض هو الذى يقهرها ويؤكدها فى آن معا[٦٦] •

## ٣ — قلق المسيحية :

أما قلق المسيحية فهو يناظر قلق المرحلة الدينية فى مراحل الوجود ويحدد كيركجور ثلاثة انواع من هذا القلق طبقا لعلاقة الفرد بالخطيئة أما الأول فهو القلق الشيطانى ( أو القلق أمام الخير ) • والثانى هو ما يسميه أحيانا بقلق العبقرية المباشرة • أما الثالث فهو قلق المؤمن ، أو قلق العبقرية الدينية التى تؤمن بغفران الخطايا • وسوف نسوق كلمة موجزة عن كل من هذه الأنواع الثلاثة :

### ( أ ) القلق الشيطانى :

يذهب كيركجور الى أن القلق الشيطانى لم يكن منتشرا فى أى عصر من العصور مثل انتشاره فى العصر الحاضر الذى اختفى فيه الايمان وندر أن تجد ما يمكن أن تسميه « باليقين العميق »[٦٧] • والسمة

---

(65) S. Kierkegaard, The Concept of Dread p. 93 & Thomte p. 104 .

(66) R. Jolivet : In Troduction to Kierkegaard p. 161 .

(67) J. Wahl : Etude : Kierkegaardiénnes p. 233.

الأساسية لفرد الشيطانى هو انغلاقه على نفسه ، وتقوقعه على ذاته ، ورفضه أن يفتح قلبه للاخرين أو يسمح لهم بالاطلاع على مكـونات نفسه ، أنه أشبه بالحيوان الجريح المطارد الذى أصيب بجرح عميق ولا يريد من الآخرين الا أن يتركوه وحده يلعق جراحه ! وهذا الجرح الحيوانى هو الخطيئة فى حالة الفرد الشيطانى انه ينغلق على خطيئته وبذلك يبتعد عن الخير الذى يصبح على حـــدوده الخارجية (٦٨) . فالشيطانى لا علاقة له بالخير ، مقطـوع الصلة بكل ما هو خير بسبب انغلاقه على ذاته واخفاء أسراره تداخله بحيث لا يريد أن يبوح بها لأحد حتى ولا لنفسه ! لاعتقاده أنه لو اعترف بها فسوف يرتكب خطيئةجديدة! ولهذا السبب فاننا نجد الشيطان يظهر لأول مرة فى العهد الجديد ، فيما يقول كيركجور ، عندما يقترب منه السيد المسيح — بوصفه الخير — على نحو ما نجده فى كثير من الروايات التى روتها الأناجيل(٦٩) . والحق أن القلق الشيطانى هو قلق المرحلة الجمالية ، واذا كانت المرحـــلة الجمالية ، تناظر مرحلة الوثنية فى مسار التاريخ ، فاننا نستطيع أن نقــول ان القلق الشيطانى هو قلق الوثنية فى قلب العالم المسيحى : « الربط هنا واضح بين هذا الضرب من القلق وبين مقولات المرحــلة الجمالية فكل ما يمكن أن تضعه الحياة الجمالية هو قرار من النــداء الأعلى ، ولقد وصف كيركجور بوضوح كامل عجز هذه الحياة واضطراب توازن الشخصية فيها فى كتابه أما .. أو »(٧٠) .

قلنا ان الشيطانى ينغلق على نفسه ويتجنب مواجهة الخــير ، أعنى مواجهة امكان الحرية ، ذلك لأن الخير هو نداء الخلاص الذاتى ،

---

(68) S. Kierkegaard : The Concept pt Arlxiety p. 119 .

(٦٩) قارن انجيل متى الاصحاح الثانى ٢٨ — ٣٢ وانجيــل مرقس الاصحاح الخامس ١ — ٢٠. وانجيل لوقا ٨ : ٢٦ — ٣٩ وايضا ١١ : ١٤.

(70) Vincent Mccarthy : The Phenomenology of Moods. p. 45.

غير أن تجنب مثل هذه المواجهة أمر مستحيل لأن اللا حرية نفسها ترتبط بالحرية : « فالحرية توضع على أنها لا حرية ، ما دامت الحرية قد ضاعت ، والشيطانى هو اللا حرية التى تريد أن تنغلق على نفسها • • وها هنا يظهر امكان الحرية مرتبطا بالحرية »[٧١] •

ويتخذ الشيطانى لنفسه عدة أشكال فى محاولته الفرار من مواجهة الخير ، الشكل الأول منها هو « الانغلاق على النفس » الذى ذكرناه الآن توا • لكن هذا الانغلاق نفسه له وجه آخر اذا نظر اليه من زاوية الزمان ، فالانسان عند ما ينغلق على نفسه فانه بذلك يحاول أن يعزل نفسه فى اللحظة الراهنة ومن ثم يسعى الى قطع الرابطة الطبيعية بين الماضى والمستقبل ، وهو بذاك يحاول أن يتجنب مواجهة امكاناته الخاصة التى تتجه بطبيعتها نحو المستقبل أعنى أنه يتجنب أى اتصال •

واذا نظرنا الى القلق الشيطانى من زاوية أخرى وجدناه يتخذ شكلا ثالثا لكنه يرتبط بالشكلين السابقين ( الانغلاق والانقطاع فى الزمان أو ما يسميه كيركجور بالفجائية ) — وهذا الشكل الثالث هو الفراغ والملل ، والقلق الشيطانى فراغ وملل لأنه « استمرار فى لاشىء » وليس فراره الى اللحظة الراهنة والبقاء فيها سوى قناع يخفى وراءه مايشعر به فى وجوده من فراغ وما يحسه من ملل ، وهكذا يصبح الانغلاق هو الصورة أو الشكل فى حين يكون مضمون هذه الصورة الخواء نظرا للفرار من الذات أعنى من مواجهة امكاناتها[٧٢] •

(71) Vincent Mccarthy op - cit. p. 44

(72) S. Kierkegaard : « The Concept of Anxiety » p. 104 - 105 .

**( ب ) قلق العبقرية المباشرة :**

هناك نوعان من العبقرية عند كيركجور : الأول هو العبقرية المباشرة والثانى هو العبقرية الدينية التى سنتحدث عنها بعد قليل • وهو يعتقد أن العبقرى يختلف عن الشخص العادى فى قدرته على استرداد العناصر الجوهرية فى التطور البشرى منذ البداية : « يختلف العبقـــرى عن الشخص العادى ، بصفة عامة ، فى وعيه بأنه يبدأ مثل آدم من البداية الأولى — فى اطار الافتراضات التاريخية الضمنية — وفى كل لحظـــة يولد فيها العبقرى يوضع الوجود فى محك الاختيار ، أن صح التعبير ، لأنه يعبر الماضى كله ويختبره الى أن يتمكن منه • ومن هنا فان معرفـــة العبقرى للماضى تختلف تماما عما تقدمه تلك البحوث التى تدرس التاريخ الكلى »[73] •

والعبقرية هنا تختلف عن الوثنية من حيث أنها قادرة على النفاذ بعمق عن طريق التفكير فى الاثم لكنها تتجنب ذلك • ان العبقرية المباشرة تقوم بأعمال عظيمة وتعد نفسها لأدوار كبيرة فى العالم • وهى فى هذه الأعمال تكون على علاقة خارجية بذاتها ، ومن هنا جاء اهتمامها بالقدر والمصير ، وهى تلقة أمام ذاتها ، قلقة أمام الخطر • ولهذا تراها تتحدث عن القدر والمصير • والمثل الذى يضربه كيركجور فى هذا السياق هو عبقرية نابليون بونابرت التى هى تجسيد للعبقرية ، فالعبقرى هنا هو أقرب الى ما يروى فى الحكايات الخرافية •• من حيث أنه قادر على يفعل كل شىء ، وان كان يعتمد على أمور لا مغزى لها ولا يستطيع أحد أن يفعل كل شىء ، وان كان يعتمد على أمور لا مغزى لها ولا يستطيع أحد عبقريا — أن يصبح امبراطورا وأن يشكل امبراطورية[74] • ففى ١٤ يونيو ١٨٠٠ يهزم نابليون جيش النمسا فى موقعة « مارنجو Marengo

---

(73) S. Kierkegaard : « The Concept of Anxiety » p. 104-105.

(74) S. Kierkegaard : « The Concept of Anxie ty » p. 99-100.

وفى ٢ ديسمبر ١٨٠٥ يهزم جيوش الروسيا والنمسا فى « أوسترلتز» لكنه يتساءل فى موسكو : « شمس أوسترلتز اين توجد ؟ » وهكذا كان نابليون يتطلع الى نجمه ، انها العبقرية التى لا يستطيع أحد هدمها لكنها تحطم نفسها بنفسها ، بل ربما تكون هـذه العبقرية أعظم فى علاقتها بهذا العدم الذى هو القدر أو المصير ، لكنها تبقى خارج نفسها وهى لا توجد الا من حيث علاقتها مع الخارج (٧٥) • ان مشكلة العبقرية الدينية أنها لا تستطيع أن تسيطر على مصيرها الخاص ، وهى لا تكون أبدا عظيمة فى نظر نفسها لأن نشاطها يتجه كله نحو الخارج نحو ماهو مباشر ، ولو أن هذه العبقرية جحدت ما هو زمانى أعنى ما هو مباشر واتجهت الى داخل ذاتها أعنى الى ما هو الهى فأى عبقرية دينية كان يمكن أن تخرج منها (٧٦) •

### جـ — العبقرية الدينية :

الشكل الثالث من القلق المسيحى هو قلق العبقرية الدينية التى لا تقنع بالبقاء فى المباشرة ، على نحو ما كانت تفعل العبقرية المباشرة — لكنها تتحول الى داخل ذاتها وبالتالى تتجه الى ما هو الهى • ومن ثم فان ما تأخذه هذه العبقرية على عاتقها ليس أعمالا دنيوية ، فلم تعـد تشغلها فكرة القدر أو المصير ، ولا امتلاك المواهب الفذة التى تحقق لها نجاحا فى هذا العالم ، وهى حين تتجه الى داخل ذاتها تكتشف الحرية لا بوصفها القدرة على عمل أشياء فى العالم ، بل على أنها تمكنها من أن ترى أنها لا ترتبط بقيود زمانية أو دنيوية ، وعلى أنها قادرة على أن تعمل خارج نطاق الزمانى • لكن هذه الحرية تجلب معها فكرة الذنب أو الاثم التى تحل محل فكرة القدر أو المصير السابقـة ، فمادامت

---

(75) J. Wahl : Etudes Kierkegaardiénnes p. 238 .

(76) S. Kierkegaard . op. cit. p. 101 - 102 & A. Hannay : Kierkegaard p. 183 .

العبقرية الدينية قد ابتعدت عن العالم الخارجى فلن يخيفها شىء بعد ذلك سوى الذنب أو الاثم • لكنها لا تخاف من أنها قد تكون آثمة بالفعل ، وانما فكرة الحرية التى اكتشفتها تجلب معها خطر أن تصبح آثمة [٧٧] • يقول كيركجور : « عندما تتجه العبقرية الدينية الى ذاتها تكتشف الحرية • وهى لم تعد تخاف القدر أو المصير لأنها لم تعد تأخذ على عاتقها القيام بعمل خارجى ، فالحرية هى غبطتها وسعادتها وليست هى الحرية التى تستهدف أن تفعل هـذا أو ذاك فى العالم أعنى أن تصبح ملكا أو امبراطورا أو حتى خطيبا فى ركن من الشارع ، وانما هى الحرية فى أن تعرف نفسها على أنها حرية • وكلما علا قدر الفرد زاد الثمن الذى يدفعه • • وها هنا يظهر شكل آخر من الحرية فى ذاتها وأعنى به الذنب أو الاثم ، وهو يقوم بنفس الدور الذى كان يقوم به القدر انه الشىء الوحيد الذى تخشاه العبقرية الدينية ، وهى لاتخشى فكرة الاثم بل الوقوع فيه »[٧٨] • فالاثم أو الذنب الـذى يحل الآن محل القدر ( وهو لا يزال كذلك « العدم » ) هو الموضوع الذى تقلق منه العبقرية الدينية ، فما دامت هذه العبقرية قد ابتعدت عن العالم الخارجى فانه لم يعد هناك ما تخاف منه سوى الاثم أو الذنب •

لكن اذا كانت هناك أنواع للقلق ــ ربما أمكن أن نجدها جميعا داخل العالم المسيحى وكأنه يلخص مراحل التاريخ ــ واذا كانت هذه الأنواع تصل الى أعظم مراحلها فى القلق المسيحى لا سـيما قلق « العبقرية الدينية » ــ فاننا ينبغى ألا ننسى أن القلق فى الأصل هو « قلق الروح » ، وبالتالى فهو سمة للانسان « انه يعبر عن همزة الوصل أو نقطة التماس بين الزمانى والأبدى وسوف يكون الانسان أكثر عمقا

(77) Alastair Hannay : Kierkegaard, p. 185, Routledge and Kegan Pal 1982 .

(78) S. Kierkegaard : op. cit. p. 108 .

فى انسانيته كلما كان أكثر عمقا فى قلقه • وكلما تقدم الانسان فى مسار التاريخ فما القلق وازداد ، وكذلك كلما صعد الانسان فى سلم الموجودات عظم القلق واتسع ، فاتساع القلق وعمقه يبشران باتساع الكمال(٧٩) •

وكلما تأكد عمق الشعور الدينى عند الفرد ، ازداد شعوره بالخطيئة ومن ثم ازداد عمق القلق عنده • ويبدو أحيانا كما لو كان كيركجور يحلم بأن يتوغل مع غنوصية القرن الثانى الميلادى الى داخل النفس البشرية ليعرف الأسرار الدقيقة للخطيئة ، بل انه يريد أحيانا ، مثل « فوست » أن يصل الى أعماق البشر حتى ولو أسلم نفسه للشيطان : « أريد أن أترك نفسى للشيطان ليظهرنى على كل رجس ، وعلى كل خطيئة فى أكثر صورها رعبا ذلك هو الميل ، وهو المذاق الغامض الكامن وراء كل خطيئة »(٨٠) • واذا أرادت الروح المتناهية أن ترى الله فان عليها أن تبدأ بالاعتراف بأنها مذنبة ، فشعورها بالاثم سوف يجعلها تضع نفسها أمام الله • وعلينا ألا ننسى فى النهاية أن الله هو اله الخطاة وليس اله الاتقياء (٨١) •

وهكذا نستطيع أن نميز دور القلق فى حياة الانسان بالتدريج فالقلق هو الذى يضع المرء فى مدرسة الممكنات الأكثر رعبا ، والقلق هو الذى يجعله يتعلم الحكمة الأكثر علوا : القلق هو الذى يأكل كل ما هو زمانى ، وينخر أشياء العالم المتناهى ويجرد الأوهام ويعريها ، القلق هو الذى يجتث الصغائر ، وهو المضيق الذى يفضى بنا نحو الأعالى ، وهو الباب الضيق الذى علينا أن نجتهد لندخل منه الى الفردوس • القلق هو الذى يبنى الفرد أثناء تحطيمه لجميع ألوان

---

(79) J. Wahl : Etudes Kierkegaardiénnes p. 244 - 245 .

(80) S. Kierkegaard : The Journals P. 41 Eng . Trans by A. Dru .

(81) J. Wahl : op. cit. p. 245 .

التناهى والقلق هو الذى يفتش جميع الزوايا ليطهر كل الأركان مما فيها من عفن ، وهو الذى يولد فى الفرد الاحساس بالممكنات ، ويعلمه بطريقة لامتناهية عندما يفتح أمامه آفاق اللاتناهى • وفى كل قلق يأتى بغته يرحب القلق بوصوله • وعندما لا يكون هناك أى مخرج ، عندما لايكون هناك أى سند ، عندما يضيع كل شىء ، عندما يكون الانسان ميتا فى نفسه وعقله : يصبح القلق الروح المنقذة التى تقـود الانسان الى حيث يريد ••[٨٢] » فالقلق هو علاج القلق كما أن اليأس هو عـلاج اليأس ، عندئذ يولد فى النفس ذلك الشعور الجديد ، ذلك القلق الجديد الذى وصفه كيركجور فى كتابه « أحاديث دينية » بألفاظ تقترب جدا من ألفاظ نوفاليس Novalis « قلق يطهر الجو ، ويجعل كل شىء جميلا محبوبا أكثر ، داخليا أكثر ، ومدهشا أكثر ، ولن نستطيع أن نتخلص من القلق اللامتناهى الا بواسطة ايمان لامتناه ،فمثل هذا الايمان هـو الذى سيعطينا الرجاء ضد كل رجاء • واذا كان القلق هو الذى قادنا الى الخطيئة وجعلنا مذنبين فهو نفسه الذى سيقودنا الى الايمـان ويعيد الينا البراءة ! »[٨٣] •

* * *

(82) Cité par J. Wahl op. cit. p. 248 .

(83) Ibid .

## الفصـــل الثـالث

## الخطيئـــة

« تبدأ المسيحية من الخطيئة ، ومقولة الخطيئة هى مقولة الفرد ، ومن ثم فان الخطيئة لا يمكن التفكير فيها نظريا ، لأن الفكر النظـــرى يدرج الفرد تحت تصـــور عام ٠٠٠ »

س٠كيركجور : « المرض حتى الموت »

« كل ما ليس من الايمان فهو خطيئة ٠٠ »

رسالة بولس الرسول الى أهل رومية ١٤ : ٢٣

**أولا ــ فكرة الخطيئة :**

لم يكن من الممكن أن تظهر فكرة الخطيئة فى مرحلة أخرى غير المرحلة المسيحية ، فلم يكن من الممكن مثلا أن تظهر هذه الفكرة فى المرحلة الجمالية بشطريها ، ذلك لأن الرجل الجمالى لا يشغل نفسه عموما بمسألة الوجود الالهى ، ولا علاقة للذات البشرية بالله • وعلى الرغم من أن الذات تحقق نفسها عن طريق الكثير من المثل العليا فى المرحلة الأخلاقية فانها لا تصل الى الانجاز التام والتحقق السليم ، فلا معنى لنفاذ الشر هنا داخل الذات ، أما مرحلة التدين المباشر ( أو التدين أ ) فان اصراره على أن الذات بطبيعتها خالدة ، وبالتالى ارتباطها الذى لا ينفصم بالأزلى يشهد على فشل هذه المرحلة فى فهم واقع الخطيئة• ولا يندهش كيركجور على الاطلاق لغياب الوعى بالخطيئة فى كل مرحلة من هذه المراحل اذ لا بد أن يكون هناك وحى من الله قبل أن يكون من الممكن التعرف على الخطيئة •

لا بد أن يكون واضحا ، اذن ، منذ البداية أن فكرة الخطيئة فكرة دينية أساسا أو هى بمعنى أكثر دقة فكرة مسيحية ، انها الاسم الخاص الذى يطلقه المفكرون المسيحيون على الشر الأخلاقى الذى يتميز تماما عن الشر الأخلاقى فى الفكر اليونانى • لقد كان سقراط وأفلاطون وأرسطو ، وغيرهم من أعلام الفلسفة اليونانية ، يتصورون الشر على أنه انحراف عن طبيعة الانسان العاقلة ، انه حط من قدر الانسان ، وهبوط بانسانيته الى مرحلة دنيا تتنافى مع طبيعته الحقة وهى الطبيعة العاقلة • أما الشر المسيحى فانه يعنى شيئا مختلفا عن ذلك أتم الاختلاف : انه ينصب على العلاقة بين الانسان والله ، انه شرخ أو اضطراب فى هذه العلاقة الأساسية ، فهو يعنى أن الانسان يجلب الاضطراب والفساد الى النظام الالهى ! ولهذا فان الخطيئة لا تفهم الا فى

سياق دينى يقول كيركجور : « الخطيئة هى التعبير الحاسم عن النمط الدينى للوجود ، فهى ليست لحظة داخل شئ آخر ، أعنى داخل نظام آخر للأشياء ، وانما هى نفسها بداية للنظام الدينى للأشياء ..»[١]. ويقول كذلك : « التصور الذى تميز به المسيحية نفسها عن الوثنية هو بالضبط مفهوم الخطيئة . ومن ثم فان المسيحية تفترض باتساق كامل مع نفسها أنه : لا الوثنية ولا الانسان الطبيعى قادران على معرفة شئ عن الخطيئة ، اذ لا بد أن يكون هناك وحى من الله حتى نعرف ما هى الخطيئة »[٢] .

لكن ماذا يعنى القول بأن ارتكاب الشر يجلب الاضطراب الى النظام الالهى ؟ ! الواقع أن الشر بالمعنى المسيحى للكلمة يعنى عدم الخضوع للنظام الالهى ، يعنى « عصيان الناموس » ، فكل شئ فى هذا العالم الذى خلقه الله تابع لله معتمد عليه . لكن الانسان بارادته الحرة قادر على الخروج من هذا النظام وعصيان الأوامر الالهية ، ولهذا « فان المسيحية تذهب الى أن الخطيئة تكمن فى الارادة لا فى العقل ، وفساد الارادة هذا قد يجاوز وعى الفرد وشعوره »[٣] . فالانسان بارادته الحرة قادر على تحطيم علاقة التبعية بين الانسان والله ، وانكار اعتماد المخلوق على خالقه ، لهذا كانت الخطيئة باستمرار « خطيئة أمام الله » . ومن يرتكب خطيئة ، فانه يؤكد نفسه ضد الله ، وهو يعلن استقلاله بعصيانه وتحديه للوصايا الالهية[٤] . وفى كل مرة يرتكب فيها خطيئة فانه يجدد فعل التمرد !

---

(1) S. Kierkegaard : Concluding Unsientific Postscript p. 239 .

(2) S. Kierkegaard : Sickness Unto Death p. 220 .

(3) S. Kierkegaard : Sickness Unto Death, p. 226 .

(4) Ibid, p. 213 .

لقد بدأت الخطيئة بأن حرم الله على آدم الأكل من شجرة فى وسط الجنة ، مجرد تحريم بسيط للغاية أو مطلب سهل جدا ، «الامتناع عن لون من الخيرات الكثيرة « الموجودة أمامه » • لكن مغزى هـذا التحريم هائل جدا لأنه « امتحان » ، فالطاعة تعنى قبول الانسان للتبعية واعترافه باعتمـاده على الله فى حين أن العصيان يعنى انكار هـذا الاعتماد واعلان استقلال الانسان عن الخالق : « من أجل ذلك فكأنما بانسان واحد دخلت الخطيئة الى العالم ، وبالخطيئة الموت ، وهكذا اجتاز الموت الى جميع الناس اذ أخطأ الجميع ، فانه حتى الناموس كانت الخطيئة فى العـالم ، على أن الخطيئـة لا تحسب ان لم يكن ناموس»[(٥)] • على هذا النحو دخلت الخطيئةالى العالم بفضل آدمودخل معها الموت، كمايقول القديس بولس، ومادام الكل يلأطيء فان الكل يموت أيضا • والملاحظ هنا أن القديس بولس يربط ربطا وثيقا بين الخطيئة والناموس الالهى ، فلولا وجود الناموس لما وجدت خطيئة وهو قول سوف يردده كيركجور أيضا • هذا هو السبب فى أن الشر الأخلاقى فى المسيحية يتخذ اسما خاصا هو « الخطيئة » لأنهـا باستمرار ترتبط بالناموس الألهى • وهذا يجعلنا نفهم بوضوح ما يقوله كيركجور من أن التضاد هنا لن يكون : « بين الخطيئة والفضيلة » ، على نحو ما كان فى الوثنية اليونانية حيث كان الشر الأخلاقى يسمى « رذيلة » فى حين أن الخير يسمى فضيلة ـ تلك زاوية بشرية مرفوضة ، أما التضاد هنا فسوف يكون بين « الخطيئة والايمان » فالضد للخطيئة هو الايمان وكل ما ليس من الايمان فهو خطيئة كما يقول القديس بولس : « ليس ضد الخطيئة هـو الفضيلة على الاطلاق ، فتلك وجهـة نظر وثنية تقنع بالمقاييس البشرية ، ولا تعرف معنى الخطيئة على الحقيقة ، ولا تعرف أيضا أن كل خطيئة هى كذلك أمام الله • كلا ! ليس ضد الخطيئة هو الفضيلة ، وانما هو الايمان على نحو ما يؤكد القديس بولس فى قوله

---

(٥) رسالة القـديس بولس الى أهل رومية الاصـحاح الخامس ١٢ ـ ١٣ .

« كل ما ليس من الايمان فهو خطيئة » • وبالنسبة للمسيحية ، فهناك واحد من أكثر التعريفات حسما وأعنى به القول : بأن ضـد الخطيئة ليس هو الفضيلة لكنه الايمان »(٧) •

تتسم الخطيئة ، على هذا النحو ، بعدة سمات أساسية ، فهى من ناحية فردية ، أعنى أنها ترتبط بالفرد ارتباطا وثيقا ، ذلك لأن الشر لا يرتكبه الا فرد وارادة فردية • والخطيئة ، من ناحية ثانية يصعب فهمها ، أو دراستها دراسة نظرية مجردة ، ذلك لأنها ترتبط بالارادة لا بالعقل ومن ثم فهى موضوع فعل لا تصور • والخطيئة ، من ناحية ثالثة جدلية الطابع فهى سلب وايجاب فى آن معا • وعلينا الآن أن نسوق كلمة موجزة عن هذه الخصائص •

اذا كانت المسيحية تبدأ من الخطيئة ، فيما يرى كيركجور ، فان « مقولة الخطيئة هى مقولة الفرد »(٧) • وهذا هـو السبب فى أن الخطيئة لا يمكن التفكير فيها نظريا على الاطلاق ، ذلك لأن الفكـر النظرى يعمل على ادراج الفرد تحت تصور عام ، وهكذا تجده عندما يجعل من الفرد موضوعا لتفكيره ، لا يفكر فى الواقع فى هذا الفرد العينى الحى ، وانما يفكر فى التصور المجرد عن « الفرد » ! وهكذا نجد الفكر النظرى يجعل الغلبة والسيطرة للكل على الجزء ، للجيل على الفرد ! ومن هنا فلن يكون فى استطاعة مثل هذا الضرب من التفكير أن يدرك مدى الضعف والوهن الكامن فى التصورات المجردة بالنسـبة للواقع العينى الحى • ان مثل هذه التصورات لا تستطيع أن تقدم لنا فردا جزئيا لأنها تعبر عن الفرد بصفة عامة • وهى كذلك لا تستطيع أن تقدم لنا فردا جزئيا آثما أو مرتكبا للخطيئة • ان كل ما تفعله ، وهو

---

(6) S. Kierkegaard : Ibid, p. 213 .

(7) S. Kierkegaard : Sickness Unto Death , 250 - Traduction Francaise, p. 227 .

أقصى جهدها ، أن تجعل من الخطيئة بما هى كذلك موضوعا لتفكيرها ، وليس الفرد الخاطىء [٨] • وحتى فى هذه الحالة فانها لن تستطيع أن تفهم ما الخطيئة ! لأن الخطيئة كما قلنا ليست موضوع تفكير بل فعل من أفعال الارادة ، ولهذا لا تستطيع الامساك به ، لا بد أن نفترض أنها شىء متحرك ، فهى أشبه بالدوامة فى الفكر النظرى اليونانى التى كان يقال أنها لا تكف عن الحركة ، وليس ثمة علم من العلوم يستطيع الامساك بها أو القبض عليها • وكل تفسير أو شرح يقدم لها يفترضها مقدما انها تعين وجودى ، والتعينات الوجودية لا تجعل الفرد يفكر فيها ، ولا تجعل المرء يعبر عنها ، لأنها ترتبط ارتباطا عميقا بالجوانية[٩] • ولهذا فان من يريد معرفة الخطيئة عليه أن يتجه الى داخل نفسه لا الى الفلاسفة أو اللاهوتيين ، فالخطيئة هى الأنانية المطلقة Egoisme Absolu [١٠] •

وها هنا يوجه كيركجور سهام نقده الى هيجل والهيجلية التى لم تفسح مجالا للخطيئة ، عندما أزاحت الفرد عن الصورة لكى تبقى على الكل « ان الفكر النظرى لو اتسق مع نفسه ، فلا بد له أن يحتقر الفرد وأن ينظر اليه على أنه شىء لا يمكن التفكير فيه • ولا بد أن يقول الفيلسوف : وهل هذه الفردية شىء يستحق أن تضيع فيه وقتك • • ؟ ! حاول أن تنسى انك انسان جزئى أى فرد ، وذلك لأنك حين تكون فردا فأنت فى هذه الحالة لا شىء ! فكر : وعندئذ سوف تجمع فى شخصك الانسانية كلها : أنا أفكر ، اذن ، أنا موجود Cogito Ergo, Sum — لكن ذلك كله قد يكون أكذوبة يروجها الفكر النظرى وقد يكون الوجود الفردى هو على العكس الوجود الأسمى ! ان على المفكرين

---

(8) S. Kierkegaard : Ibid .

(9) S. Kierkegaard : The Concept of Dread, p. 18 .

(10) Jean Wahl : Etudes Kierkegaardiénns p. 213 .

النظريين أن يسلموا بأن الخطيئة نفسها تفلت من كل تصور • ان هذا الضرب من التفكير ينسى أن لاخطيئة علاقة بالأخلاق • وأن الأخلاق تسير فى طريق مضاد تماما لطريق الفكر النظرى ، لأنها لا تجرد الواقع ، وانما تغوص فى أعماقه مستعينة بمقولة الفرد • وهى المقولة التى يتغاضى عنها ، بل ويحتقرها المفكرون التجريديون • الخطيئة سمة يتسم بها الفرد ، وانه لعبث وخطيئة جديدة أن تقول انه ليس هناك مايسمى بالفرد الجزئى الخاطىء ها هنا تتدخل المسيحية،وترسم علامة الصليب أمام الفكر النظرى ، وأنه لمن المستحيل عليه أن يخرج من هذا المأزق تماما مثلما يستحيل على السفينة الشراعية أن تسير فى اتجاه معاكس للريح »[11] •

لكن اذا كان كيركجور يحاول أن يضع الفكر النظرى فى مأزق لا يستطيع الخروج منه ، الا يسير هو نفسه الى مأزق من نوع آخر•؟! والا فكيف تتفق نظريته فى « فردية » الخطيئة مع عقيدة المسيحية فى « خطيئة الجنس البشرى » ؟ ! ألم تهبط الينا خطيئة آدم فأصبحنا جميعا بفضلها خطاة •• ؟ هنا يشن كيركجور حملة عنيفة زاعما أنها فكرة أسىء فهمها ، فالايمان « بخطيئة الجنس البشرى » لا يوحد الناس جميعا فى تصور واحد عام ، ولا يجعلهم جماعة واحدة أو طائفة واحدة فى هذا التصور ، اللهم الا اذا كان يمكن للمقبرة أن تجعل من كثرة الأموات مجتمعا واحدا ! أن خطيئة الجنس البشرى تؤدى على العكس الى تفرقة البشر ، انها تجزىء الناس الى أفراد ، وتؤكد أن كلا منهم بمفرده ، ومعزولا عن الآخرين ، خاطىء وآثم[12] • ويذهب كيركجور الى أن كل ما ورثه الفرد من خطيئة ادم هو « قابلية الوقوع فى الخطيئة» يقول لقد كان آدم هو الشخص الوحيد الذى لم تكن عنده قابلية الوقوع فى الخطيئة ، ما دامت هذه القابلية نفسها لم

(11) S. Kierkegaard : Sickness Unto Deato Death, p. 251.

(12) Ibid .

تظهر الى الوجود الا عن طريقه »[١٣] • الخطيئة اذن ، فردية فلايمارسها الا الفرد ، ولا تستطيع « الجموع » أن ترتكبها ، بل الأفراد وحدهم هم الذين يستطيعون ذلك ، ولهذا فان الله يحساب أفرادا فحسب ، ويقف أمامه الفرد وحده • ولهذا السبب أيضا وصف الله بأنه « قاض Judge » حيث لا يمثل أمامه حشد من الناس أو جموع متراصة بل أفراد فحسب ، وهو يحاكم كل فرد على حدة ، ويحاسبه على أفعاله هو ، ويحكم عليه بوصفه فردا ، لأن المسئولية فى النهاية فردية [١٤] • والخطيئة ، من ناحية أخرى « هزيمة » للهيجلية لأنها لا تدرس بالفكر المجرد ولا يمكن أن يفهمها العقل النظرى لأنها موضوع للارادة وليس للعقل ، لقد كانت الهيجلية تظن أنها قادرة على أن تفهم كل شيء فهما عقليا يبرز ما فيه من ضرورة ، لكنها تقف عاجزة أمام موضوع الخطيئة لأنه فعل وسلوك وليس تأملا ولا فكرا « ولهذا رأت المسيحية أن الخطيئة تكمن فى الارادة لا فى العقل ، وأن فساد الارادة يجاوز وعى الفرد »[١٥] • ولا شك أن الخطيئة اذا لم تكن موضوعا للتقدير فهى موضوع للارادة ، ومع ذلك فهى هزيمة أيضا للاخلاق ، لأنها تشير الى أن معنى الخير لا يمكن تحقيقه بالطريقة التى تريدها الأخلاق • أى أن الخطيئة عقبة أمام العمل • وهى : من ناحية أخرى ، هزيمة للأخلاق لأنها تقود الى الندم ، والندم هو التناقض الأقصى للأخلاق [١٦] •

فى استطاعتنا أن نقول أخيرا ان الخطيئة بطبيعتها جدلية بمعنى أنها تحمل خاصية السلب والايجاب فى آن معا ، ذلك لأن الخطيئة تعنى

---

(13) S. Kierkegaard : The Concept of Dread p 23 - 24 .

(14) S. Kierkegaard : Sickness Unto Death, p. 254 .

(15) Ibid. p. 226 .

(16) J. Wahl : Etudes .. p. 217 .

المثول أمام الله ، لأنها باستمرار انتهاك للنظام الالهى ، لأوامر أو وصية الهية ، وهى من هذه الزاوية سلب ، لكنها من ناحية أخرى ايجاب بمعنى أنها تأكيد للوجود البشرى . « عندما يقول كيركجور ان الوجود هو الشعور بالخطيئة ، فانه يعنى أن الذات تؤكد نفسها فى الخطيئة باعتبارها موجودا مستقلا عن الله ، ولكنها مع ذلك تشعر بأنها على صلة بالله بمقتضى ذلك الفعل نفسه الذى به انفصلت عن الله»[١٧] . ويذهب كيركجور كذلك الى أن الخطيئة هى المحمول الوحيد الذى يحمل على الانسان ، لكنه يستحيل أن يحمل على الله لا سلبا ولا ايجابيا . فاذا كان يمكن ، على سبيل المثال ، أن نقول عن الله انه ليس متناهيا مثل الانسان ، ونريد بذلك أن نقول انه « لامتناه » أعنى أن نصل الى التعريف عن طريق السلب ، فان ذلك مستحيل بالنسبة للخطيئة ، لأنك حين تقول ان الله ليس خاطئا فأنت كافر ! لأن هذا تجديف على الله ! ان هذا الآثم الذى هو الانسان تفصله عن الله هوة سحيقة ، ومن الطبيعى أن تكون هذه الهوة نفسها هى التى تفصل الله عن الانسان حين يغفر الله الخطايا ، فلو كان من الممكن أن تحول الصفات الالهية الى صفات يتصف بها الوجود البشرى ، فان هناك جانبا لن يشبه فيه الانسان الله أبدا ! آلا وهو غفران الخطايا [١٨] .

## ثانيا — الخطيئة الموروثة أو الخطيئة الأصلية :

سبق أن أشرنا الى الارتباط الوثيق بين الخطيئة والقلق فى الفصل السابق ، فالقلق هو الذى يقودنا الى الخطيئة ، ولهذا فقد قام كيركجور بدراسة للخطيئة دراسة مستفيضة فى كتابه « مفهوم القلق » ، وفيه يعرض لفكرة خطيئة الجنس البشرى أو ما يسميه أحيانا « بالخطيئة

---

(١٧) الدكتور زكريا ابراهيم « الفلسفة الوجودية » ص ٤٣ .

(18) S. Kierkegaard : Sickness Unto Death, p. 252 - 3 .

الموروثة » أو « الخطيئة الأصلية » ، وهو يرى أن اللاهوتيين المسيحيين هم الذين ابتكروا فكرة « الخطيئة الموروثة » لأنهم عجزوا عن تفسير الخطيئة نفسها فكانت تفسيراتهم غير مقنعة . ومن هنا فان كيركجور ، وهو يقدم تفسيره الخاص لخطيئة الجنس البشري ، أو الخطيئة الموروثة فانه يعارض باستمرار الآراء التقليدية التفسيرات المألوفة لهذه المشكلة على نحو ما عرفت داخل حلقات اللاهوتيين لا سيما اللوثريين منهم ، وفضلا عن ذلك فانه ينتقد أثناء مناقشة الخطيئة الموروثة فهم هيجل الخطيئة والفداء . ويشير الى اختلافات كثيرة بينه وبين الهيجلية . لكن كيف فسر كيركجور « خطيئة الجنس البشرى » الموروثة عن آدم ؟ ! لقد كان شغله الشاغل أن يصل الى تفسير يتسق تماما مع أهداف النظرية المسيحية الكلاسيكية لكنه لا يقلل على الاطلاق من حرية الفرد . فلقد كان الخطأ الأساسى الذى وقعت فيه نظرية لوثر التقليدية عن الخطيئة الموروثة ، وكذلك برهان هيجل ، هو تعريض حرية الذات للخطر لكى تفسر هذه العقيدة . وهذا الضرب من التفسير فى رأى كيركجور يسىء فهم أهمية حرية الذات ، وهو بذلك ينكر مسئولية الذات عن الخطيئة !

ويرى كيركجور أن الخطيئة الموروثة لا بد أن تفهم على أنها وصف للحالة الذهنية عند الفرد ، وهى الحالة التى تسبق ارتكابه للخطيئة ، ولهذا السبب يرى أن دراسة الخطيئة الموروثة هى « دراسة سيكولوجية » ( وهذا هو العنوان الفرعى لكتابه « مفهوم القلق » ) . يقول « ان الموضوع الذى يدرسه علم النفس ينبغى أن يكن ساكنا ، وأن يظل فى حالة سكون ، لا شيئا لا يكف عن الحركة أما أن ينتج ذاته أو أن يكبت . وهذه الحالة المستقرة التى تنشأ عنها الخطيئة بلا انقطاع وتظهر الى الوجود — لا على نحو ضرورى — [١٩] لأن الظهور عن طريق الفردية هو حالة من حالات الوجود مثله مثل تاريخ النبات كله — بل

---

(١٩) كان كيركجور يعتقد أن هذا هو رأى هيجل ..

هى تنشأ عن طريق الحرية • وهذه الحالة المستقرة ، هذا الاستعداد السابق أو الامكان الحقيقى للخطيئة : هو موضوع هام من موضوعات علم النفس • لأن ما يهتم به هذا العلم هو كيفية ظهور الخطيئة الى الوجود لا واقعة وجودها بالفعل » [٢٠] • ولقد قام كيركجور بدراسة سيكولوجية خاصة لهذا الموضوع ، انتهى فيها الى أن الحالة الذهنية التى سبقت ارتكاب آدم للخطيئة يمكن أن يكون أفضل وصف لها أن تقول انها « القلق » وتلك هى نفسها الحالة الذهنية الموجودة عند أى فرد من أبنائه قبيل ارتكابه للخطيئة • وبعبارة أخرى فان الخطيئة الموروثة يمكن أن تفهم على نحو أفضل اذا ما وضعت فى اطار القلق على نحو ما سبق أن ذكرنا فى الفصل السابق •

وربما أصبحت العلاقة التى كشف كيركجور عنها بين القلق والخطيئة أكثر وضوحا ، عندما تتعرف ، على نحو أفضل ، على الارتباطات الأخرى القائمة بين القلق والذات ، لقد سبق أن ذكرنا فى دراستنا للمرحلة الأخلاقية ( الفصل الثالث من الباب الثانى ) أن هناك رابطة وثيقة بين الفرد وبيئته الاجتماعية والطبيعية • وعلاقة الذات بالبيئة الاجتماعية هامة لا سيما فى تفسير كيركجور للخطيئة الموروثة • يقول: « الانسان فرد ، ومن هذه الزاوية فهو نفسه الجنس البشرى ككل فى آن معا ، بمعنى أن الجنس البشرى كله يلعب دورا فى تكوين الفرد ، كما أن الفرد يلعب دورا فى تكوين الجنس البشرى ككل »[٢١] • وهو يعنى بذلك أن التطور التاريخى للجنس البشرى كله يقوم بتأثير حاسم فى تحديد الذات الفردية وتشكيلها ، وهو من هذه الزاوية لا ينظر الى الذوات بوصفها أفرادا ذرية معزولة ، بل يرى تداخلا هاما فى العلاقة بين الأفراد • فالآخرون الذين تدخل معهم الذات فى اتصال مباشر

---

(20) S. Kierkegaard : The Concept of Dread p. 19 & The Concept of Anxiety p. 21 - 22 .

(21) S. Kierkegaard : Ibid, p. 26 .

يصلحون كقنوات من خلالها تتدفق حياة المجتمع الواسع الى الذات الفردية • غير أن العلاقة بين الفرد والجنس البشرى علاقة جدلية تماما ، فقد رأينا أن الجنس يؤثر فى الفرد وهو يعيش فيه ومن خلاله• غير أن الجنس البشرى ليس منعزلا عن الأفراد الذين يشكلونه • ومن ثم فاذا كانت الذات تاريخ • واذا كان الجنس يتألف من الذوات الفردية فلا بد ، اذن ، أن يكون للجنس البشرى تاريخ أيضا • ويحدد كيركجور هذه النقطة بدقة بقوله « ومن ثم فان للفرد تاريخا ، لكن اذا كان للفرد تاريخ . فكذلك يكون للجنس البشرى تاريخ »[٢٢] • وتاريخ الجنس هو تواريخ الأفراد الذين يتألف منهم ، ومن ثم فعلى حين أن تاريخ الجنس يجاوز أى فرد من حيث هو فرد فانه لا يتجاوز الشمول الكلى للأفراد الموجودين الآن أو الذين وجدوا من قبل • وهكذا يذهب كيركجور الى أن الأفراد مركب من فرديتهم الخاصة ومن الجنس البشرى ككل• وهناك تاريخ الجنس البشرى نفسه ، مثل الأفراد الذين يتألف منهم • ويمكن أن نقول ان نظرة كيركجور الى تاريخ الجنس البشرى ، والى العلاقة الموروثة بين الفرد والجنس المتطور تاريخيا هى جانب هام فى فكرته عن الخطيئة الموروثة • واذا كان الجنس البشرى يتطور من الناحية التاريخية فان القلق نفسه لا بد أن يكون له تاريخ • ويستخدم كيركجور مصطلحين هامين فى كتابه « مفهوم القلق » ليوضح بهما فكرته وهما « الكمى ، والكيفى » أما مصطلح « الكمى » فهو يشير الى الجنس المتطور ككل فى حين أن « الكيفى » يشير الى الأفراد داخل الجنس • وهو يذهب الى أن هناك زيادة كمية للقلق فى مجرى تطور الجنس البشرى • وهذا القلق هو بدوره الاستعداد المفترض لامكان الخطيئة • وعلى هذا النحو ربط كيركجور بين الخطيئة الموروثة والقلق• فالخطيئة الموروثة تشير الى الحالة الذهنية السابقة على ارتكاب الخطيئة وليست هى نفسها السلوك الخاطىء الذى يقوم به الفرد • ويعتقد

---

(22) Ibid .

كيركجور أن أفضل وصف لهذه الحالة الذهنية هو ، كما سبق أن ذكرنا ، أنها « القلق » وهو يستخدم كلمة موروثة ليؤكد بها اقتناعه بأن هناك زيادة كمية للاستعداد للخطيئة فى مجرى التطور التاريخى للجنس البشرى . غير أن هذه الزيادة لا تسبب أبدا فى وقوع الفرد فى الخطيئة ذلك لأن الخطيئة ترتكب باستمرار عن طريق القفزة الكيفية التى يقوم بها الفرد نفسه[٢٣] . ومعنى ذلك أن كيركجور يريد أن يقول ان الخطيئة تظل من دلائل القرار الحر للفرد ومن ثم فهى دليل على مسئوليته[٢٤] .

وهكذا نتبين أن تصور كيركجور للارتباط بين الفرد والجنس البشرى يؤدى الى القول بوجود اتجاه دائرى لا مفر منه فى العلاقة بين الخطيئة والقلق . فقد رأينا أنه يذهب الى أن تاريخ الجنس البشرى يحدد الفرد لكنه مشروط بأعمال الفرد فى وقت واحد . فمن حيث أن هناك زيادة كمية فى القلق تجعل الفرد على استعداد للقيام بالوثبة الكيفية للخطيئة ( لكنها لا ترغمه على ذلك ) ، فان تأثير الجنس البشرى فى الذات الفردية الجزئية يكون واضحا ، لكن الذات بفعلها الفردى ترتكب الخطيئة وبذلك تسهم فى تاريخ الجنس البشرى . ويعتقد كيركجور فضلا عن ذلك أن قفزة الفرد فى الخطيئة مشروطة بالقلق وتجلب معها، فى الوقت نفسه قلقا أبعد . ومن هنا نراه يقول : « دخلت الخطيئة الى العالم بواسطة القلق ، لكنها تجلب القلق بدورها »[٢٥] . معنى

---

(٢٣) لاحظ أن كيركجور يصر هنا على أن الزيادة الكمية لا يمكن أن تؤدى الى تغيرات كيفية وهو بذلك يعارض على نحو مباشر فكرة هيجل التى تقول بالعكس — أعنى أن التغيرات الكمية اذا وصلت الى نقطة معينة لابد أن تحدث تغيرا فى الكيف راجع « مقولة الكمية النوعية فى كتابنا » المنهج الجدلى عند هيجل ص ١٧٩ وما بعدها طبعة دار التنوير العدد الثانى من المكتبة الهيجلية وهى نفسها التى أصبحت القانون الاول فى الجدل الماركسى راجع كتابنا السابق نفسه ص ٣٠٨ وما بعدها من الطبعة ذاتها .

(24) Mark C. Taylor : op. cit. p. 271 - 272 .

(25) S. Kierkegaard : op. cit. p. 46 .

ذلك أن الفرد يتأثر بالجنس البشرى عن طريق البيئة الاجتماعية التى تحيطه به • سواء عن طريق الوراثة البيولوجية ، أو المواقف والاتجاهات الذهنية التى يغرسها فيه أولئك المحيطين به ، فلا شك أنهم يلعبون دورا هاما فى تشكيل وجوده ، بل اننا نستطيع أن نقول أن العالم الاجتماعى يلعب دورا هاما أيضا فى تحديد الممكنات المتاحة للفرد ، والأدوات المختلفة التى يمكن أن يختار الفرد القيام بها • ويعلق كيركجور أهمية كبيرة على الدور الذى يمكن أن يلعبه النموذج The Example فى تشكيل امكانات الفرد • عندما تتخيل الذات ضروب الحياة الموجودة حولها ، وتجد أنها تعبر عن الخطيئة ، فان معنى ذلك أن يزداد امكان الخطيئة وضوحا أمام الفرد • وتستطيع فى النهاية أن يقول أن كيركجور بذل جهدا فى فهم الخطيئة الموروثة وتفسيرها بوصفها الحالة الذهنية للفرد التى تسبق ارتكابه للخطيئة •

## ثالثا — الخطيئة الفعلية :

تقابل الخطيئة الفعلية Actual Sin فى مقابل الخطيئة الموروثة Inherited Sin . واذا كان كيركجور قد درس الأخيرة فى كتابه « مفهوم القلق » ، فقد ناقش الأولى فى كتابه « المرض حتى الموت » حيث وصفها بأنها « تدعيم لليأس » — لكن كيف يمكن أن تكون الخطيئة تدعيما أو تقوية لليأس ؟ لقد سبق أن ذكرنا أن فكرة كيركجور عن اليأس تعتمد على تصوره لبنية الذات فاليأس اضطراب فى الأنا أو فشل الذات ( أو رفضها ) فى أن تصبح ذاتها • وقلنا ان الذات علاقة تربط نفسها بذاتها الخاصة ، وهى حين تربط نفسها بذاتها الخاصة تربط نفسها بالآخر ( أعنى بالله ) ومن هنا فقد عرضنا ليأس الضعف « ألا تريد أن تكون ذاتك » ، ويأس التحدى « أن تريد ذاتك الخاصة فى يأس » ، والصورتان مرتبطتان ارتباطا وثيقا • وفضلا عن ذلك فان الذات تتألف من ممكنات وواقع فعلى يرتبط أحدهما بالآخر

عن طريق القرار الحر ، الى جانب أن الذات برمتها تتكون وتتدعم بالله. ويشير اليأس فى صورة الضعف الى البعد الأول للذات ، ويشير اليأس فى صورة التحدى الى البعد الثانى من وجود الذات . وتصبح طبيعة اليأس أكثر وضوحا اذا ما تذكرنا مراحل الوجود التى درسناها فيما سبق ، فهدف الذات كما سبق أن رأينا ، هو تحقيق توازن معقول بين مكوناتها المختلفة . ولا يتحقق هذا التوازن الا فى المرحلة المسيحية . ومعنى ذلك أن تظل الذات فى كل مرحلة أخرى فى حالة عدم توازن وهذا الفشل فى تحقيق التوازن هو نفسه ضرب من اليأس . ومعنى ذلك أن كل مرحلة من مراحل الوجود لا بد أن توضع ، فى نهاية التحليل اما تحت مقولة يأس الضعف أو يأس التحدى . فالمرحلة الحسية التأملية والمباشرة صورة ليأس الضعف ، أما المرحلة الأخلاقية والتدين أ صورة ليأس التحدى . وهكذا نستطيع أن نفهم فى سهولة ويسر تعريف كيركجور للخطيئة الذى يقول فيه : « الخطيئة هى هذه : أن تكون فى يأس ، وأنت ماثل أمام الله ، أو أن تيأس مع تصورك لله ، بحيث لا تريد أن تكون فى ذاتك أو تيأس لأنك تريد أن تكون ذاتك . وهكذا تكون الخطيئة الفعلية ضربا من اليأس أو التحدى فى أعلى درجة . ومن ثم فالخطيئة هى تكثيف لليأس . والنقطة التى يتم التركيز عليها هنا هى المثول أمام الله أو أن تكون لديك فكرة عن الله . والعامل الذى يجعل اليأس من الناحية الجدلية ، والأخلاقية والدينية يرادف الخطيئة من الناحية الكيفية هو تصور الله» (٢٦) . والحق أن الانسان يحيا عند كيركجور وهو ماثل باستمرار « أمام الله » سواء عرف ذلك أم لا ، فاذا ما تحقق من ذلك حدث تغير ذو مغزى فى فهم الذات لنفسها : « التدرج فى مراحل وعى الذات الذى استخدمناه حتى الآن، يقع داخل تعريف الذات الانسانية أو الذات التى معيارها هو الانسان.

---

(٢٦) س.كيركجور « المرض حتى الموت » ص ٢٠٨ — القسم الثانى وعنوانه « اليأس هو الخطيئة » وعلينا أن نلاحظ أن كلمة الخطيئة هنا تعنى باستمرار الخطيئة الفعلية .

غير أن هذه الذات تكتسب كيفا جديدا من حيث أنها تقع أمام بصر الله مباشرة • فلم تعد هذه الذات مجرد ذات بشرية ، بل هي مايمكن أن أسميه آملا ألا أكون قد أسأت الفهم — بالذات اللاهوتية ، الذات التي تقع مباشرة أمام بصر الله • وأي واقع حقيقي تكتسبه هذه الذات بوجودها أمام الله ! »[٢٧] • ويعبر كيركجور بمصطلح « المثول أمام الله » عن ايمانه بأن الله يختلف اختلافا جذريا عن الانسان ، ومع ذلك فهو يهتم بهذا الانسان اهتماما خاصا • ولا شك أن كيركجور يتصور الله على أنه الاله الشخصي المفارق[٢٨] • الله يعني بما يصبح عليه الانسان من خلال قراراته ، وفي علاقة الله بالانسان هذه توجد امكانية العثرة[٢٩] • عندما يكون المرء على وعيه بمثوله أمام الله فانه يدرك ، في آن معا ، أهمية القرار الذي يتخذه الآن ونتائج قراراته السابقة ، ذلك لأن هذه القرارات هي التي تحدد الذات التي تقف الآن أمام الله • ويذهب كيركجور الى أنه عندما يتضح اعتماد المرء على الله ، ومسئوليته تجاه الله ، يقوى اليأس ويتدعم أعني يصبح خطيئة ! وفضلا عن ذلك فان المرء عندما يدرك أن الذات ، في أية صورة من صور الوجود غير المسيحي ، لا تريد أن تكون نفسها ، فانه يظل في حالة لا توازن أعني في حالة يأس أو خطيئة • وهكذا نجد أن تحليل كيركجور للخطيئة يقع في قسمين يرتبطان جدليا : الخطيئة الموروثة ، والخطيئة الحالية الفعلية والخطيئة الموروثة تفهم في اطار القلق ، وتسبق الحالة الذهنية للفرد قبل قيامه بالوثبة الكيفية للخطيئة الفعلية • والأخيرة هي فشل الذات في أن تريد ذاتها ، وهذا يتخذ صورتين أما الضعف — رفض قبول ممكنات المرء وواقعه أو التعرف على حرية الذات في تحقيق الممكنات — أو التحدي : أي رفض الذات لاعتمادها على الله ، أو قبولها للاثم • وبهذا الفهم للخطيئة علينا الآن أن ندرس نتائجها •

---

(٢٧) نفس المرجع السابق ص ٢١٠ •

(٢٨) راجع في ذلك كتاب تيلور السالف الذكر حاشية ٣٢ ص ٢٨١ •

(٢٩) المرض حتى الموت ص ٢١٤ •

## رابعا — خصائص الخطيئة ونتائجها :

عندما يعترف المرء بالخطيئة ، وبأنه آثم فانه بذلك يتخذ خطوة أبعد فى مسار التفرد ، أعنى تحقيق الذات الفردية • يقول كيركجور « كلما ازداد تصور الله ، ازدادت الذات عمقا ، والعكس صحيح أيضا • وعندما تدرك الذات ، أو هذا الفرد المعين ، أنها موجودة أمام الله ، فانها تصبح ، فى هذه الحالة وحدها ، لا متناهية • وعندئذ تعرف أنها خاطئة أو آثمة أمام الله » (٣٠) • وعندما تكتشف الذات خطاياها ، فانها تصبح على وعى بوجودها أمام الله • وكلما زاد تصورها لله ، ازدادت الذات عمقا كما سبق أن ذكرنا • وهكذا نجد أن وعى الذات وادراكها لوجودها أمام الله يتضمن تغيرا ذا مغزى فى فهم الذات لنفسها حيث يصبح للقرار أهمية كبرى أكثر مما كان له فى أية مرحلة أخرى من مراحل الوجود • ويصبح واضحا أن قرارات المرء هامة أهمية لا متناهية للذات التى ستصبح بقراراتها على علاقة بالله الأزلى • وهكذا نجد أن القرار هو الذى يكون وجود الذات ، وحين يواجه كيركجور مشكلة غفران الخطايا فانه يذهب الى أن الخطيئة ليست خطأ عابرا بل هى « جذرية» فهى تضرب فى أعماق وجود المرء (٣١) •

ان الوجود المسيحى — ينكر ما يذهب اليه التدين ( أ ) من أن للمرء نفسا خالدة لا تؤثر فيها قرارات الذات الزمانية ، وهذا الانكار لخلود النفس انما يعنى أن الذات لا هى حاصلة بالفعل على الغبطة الأزلية ، ولا هى على علاقة ثابتة وغير متغيرة وايجابية بالله • أما بلوغ الذات للسعادة أو الغبطة الأزلية والى العلاقة السليمة بالله فهو أمر لابد أن يتأكد عن طريق الارادة المستمرة للذات فى أن تكون ذاتها • أما

(30) S. Kierkegaard : The Sickness Unto Death. p. 221 .

(31) Mark C. Taylor : Kierkegaard's Pseudonymous Authorship p. 289 - 283 .

الفشل فى اقامة مثل هذا التوازن داخل الذات ـ أعنى اذا ما حدث اضطراب الأنا ، ووقع اللاتوازن الذى تتسم به جميع المراحل الأخرى غير المرحلة المسيحية ، فان الذات تقع فى اليأس ، وأخيرا تقع فى الخطيئة . وبعد أن تقع الذات فى الخطيئة تستطيع أن تحقق امكان الغبطة الالهية ، ولا يكون ذلك الا بالاستجابة المؤمنة للفعل الالهى الخاص بغفران الخطايا . وعلينا أن نلاحظ أن هناك فهما مختلفا لكل من الزمان والقرار يسير مع تطور الوعى بالخطيئة . فمثلا لم يكن هناك قرار حقيقى أو أصيل فى المرحلة الجمالية ، كما أن الزمن كان ينظر اليه على أنه عدو لأنه يلغى متعة اللحظة الحاضرة ، أما فى المرحلة الأخلاقية فان الزمن يصبح وسيطا فى التعرف الذاتى ، والقرار هو الوسيلة التى تضع الذات الزمانية بواسطتها تاريخا ، وتضفى الاتصال على ذلك التاريخ وعلى هذا النحو فان الرجل الأخلاقى يحدد هويته فى هذا العالم ، أما مرحلة التدين المباشرة أو التدين ( أ ) فهى لا تنظر الى الزمن ، ولا الى القرار على أن لهما مغزى نهائيا بالنسبة للذات ، لأن الأمر الهام والجوهرى للذات هو النفس الخالدة التى يظن أنها لا تتأثر بالقرارات التى تتخذ فى الزمان . أما فى المرحلة المسيحية التى يوجد فيها المرء باستمرار ماثلا أمام الله فهى وحدها التى يصبح فيها للقرار والزمان مغزى أزليا Eternal ، فما يكونه المرء من خلال القرارات التى يتخذها هو الذى يحدد ماذا يكون المرء بالنسبة للأزل كله . ومن ثم فان القرار لا يحدد فحسب الشخصية الزمانية ، لكنه يبنى كذلك الوجود الأزلى للمرء ، ففى الزمان ينجح المرء ، أو يفشل ، فى اقامة علاقة بالأزل Eternity أعنى بالله ، ويتعرف على الأهمية الأزلية للزمان والقرار بالنسبة للذات ، وبذلك تصبح بنية الذات ، ومعنى وجودها فى الزمان واضحة بطريقة أكثر كفاية . وما أن تتقبل الذات مضامين الخطيئة حتى تحقق خطوة أبعد على طريق الذاتية Selfhood ويسير التفرد ـ أعنى تحقيق الفرد ، خطوة أكثر تقدما ، فقد تقدمنا الآن من وحدة الذات مع البيئة المحيطة بها ، وهى وحدة لا تمايز فيها ،

الي الفرد معزولا عن كل م يحيط به ، ومن خلال قراره هو الخاص يقف الآن ماثلاً أمام الله : آثما ومدانا . ولهذا السبب فان كيركجور يقول : « اذا كانت المسيحية تبدأ من الخطيئة ، فان مقولة الخطيئة هى مقولة الفرد » (٣٢) .

وهناك نتيجة أخرى للخطيئة هي أنها تدمغ وجود الانسان وتضع اختلافا كيفيا بينه وبين الله . فالانسان آثم خاطىء والله قدسى « ان نظرية الخطيئة هى تلك النظرية التى ترى أننى : أنا وأنت خطاة ، وهى النظرية التى تبدد « الحشد » الى غير رجعة ، وتؤكد الختلاف الكيفى بين الله والانسان ، فالانسان لا يختلف عنه فى أية ناحية قدر اختلافه عنه فى كونه آثما فهو خاطىء « أمام الله » . وبذلك تلتقى الأضداد معا فى معنى مزدوج : فهى تجمع معا ولا تنفصل الواحدة عن الأخرى . لكنها حين تجمع على هذا النحو ، فان الاختلافات بينها تكون صارخة . فالخطيئة هى المحمول الوحيد للانسان الذى لا يمكن حمله لله لا سلبا ولا ايجابا . اذ يمكن أن يقال عن الله انه ليس متناهيا مثل الانسان ، هذا تعريف بالسلب على أنه اللامتناهى ، لكنك حين تقول ان الله ليس خاطئا فأنت كافر لأن هذا تجديف على الله . ان هذا الآثم الذى هـو الله ينفصل عن الله بواسطة هوة ، ومن الطبيعى أن تكون هذه الهوة هى نفسها التى تفصل الله عن الانسان حين يغفر الله الخطايا . واذا كان من الممكن أن نحول الصفات الآلهية الى صفات للوجود البشرى ، فهناك ناحية لن يشبه فيها الانسان الله الى الأبد : ألا وهي غفران الخطايا »(٣٣) . والحق أن أزمة الانسان تتغير بمجرد ما يعترف بأن الاختلاف بينه وبين الله هو الخطيئة ، ذلك الفارق الكيفى الأساسى بين الله والانسان ، وهكذا لن تصبح مهمة الانسان أن يعترف فحسب

---

(32) S. Kierkegaard : The Sickness Unto Death, p. 250 .

(33) S. Kierkegaard : Sickness Unto Death p. 252 - 253 .

باعتماده الانطولوجى على الله الخالق ، بل لا بد أن يعترف الآن بأنه أفسد العلاقة بالله ، ان لم يكن مزقها ، عندما فشل فى التعرف على ذاته • ان عليه أن يعترف لا فقط أنه مخلوق • وانما أنه مخلوق آثم • وأن يقول مع كيركجور « لقد خلق الله الأشياء من العدم ، وهذا شىء رائع ، أجل ! لكن هناك ما هو أروع منه : لقد جعل من الخطاة قديسين »[٣٤] • فخاصية غفران الذنوب صفة أساسية لله •

بقى علينا أن نلخص أهم خصائص الخطيئة ، على نحو ما عرضناها فى هذا الفصل ، فى أربع خصائص أساسية هى على النحو التالى :

أولا — الخطيئة فردية ، فالفرد هو الذى يرتكب الخطيئة لا النوع ولا الحشد ولا الجموع •• الخ ، والفرد هو الذى يقف وحده بسبب الخطيئة أمام الله ، وهى يمكن أن تكون موضوع عظة عندما يتجه الفرد بخطابه الى فرد آخر • أو هى موضوع تأمل صامت يقوم به الفرد أيضا • وهى لا يمكن أن تتعمق الا بواسطة الفرد ، وبها يستطيع الفرد أن يعمق ذاته • وعلى ذلك فان الخطيئة لا ترتبط بالفرد فحسب بل هى كذلك « تضع الفرد » ، أو تضع الأنا ، ذلك لأن الانسان قبل الخطيئة ليس أنا ، وهو لا يصبح أنا الا فى الخطيئة ، وبواسطة الخطيئة[٣٥] • يقول كيركجور : « ان الخطيئة هى سمة يتسم بها الفرد ، والواقع أنك ترتكب خطيئة جديدة عندما تقول انه ليس هناك ما يسمى بالفرد الجزئى الخاطىء أو الآثم ، ها هنا ترسم المسيحية علامة الصليب على الفكر النظرى ، اذ من المستحيل عليه أن يخرج من هذا المأزق تماما كما أنه يستحيل على السفينة الشراعية أن تسير فى اتجاه معاكس للريح • ان حقيقة الخطيئة تكمن فى الفرد سواء أكان هذا الفرد هو أنا أم

(34) S. Kierkegaard : The Journals, p. 58 - 59 ( Fontana ) .

(35) Jean Wahl : Etudes Kierkegaardiénnes p. 214 J. Paris 1967 .

أنت • ومن هنا فان الفكر النظرى الذى يدير ظهره للفرد لن يتحدث عن الخطيئة الا باستخفاف ، ومن هنا أيضا كان جدل الخطيئة يضاد تماما جدل الفكر النظرى »(٣٦) •

ثانيا — الخطيئة ايجابية ، فالانسان بارادته الحرة قادر على تحطيم علاقة التبعية بينه وبين الله ، ومن يرتكب خطيئة فانه يؤكد نفسه ضد الله ، وهو يعلن استقلاله بعصيانه وتحديه للاوامر الالهية • فليست الخطيئة سلبا بل هى تمرد (٣٧) • أعنى فعلا ايجابيا ، ثم أنها فعل ايجابى من زاوية أخرى ، أعنى من حيث أنها « مثول أمام الله » وهى واعية بذلك ، فالوعى بالمثول أمام الله هو عنصر ايجابى وجوهرى فى فكرة الخطيئة (٣٨) • ولقد سبق أن ذكرنا أن الذات « تضع نفسها » فى الخطيئة ، وهى تتعمق بهذا الفعل ، فحينما يقول كيركجور « ان الوجود هو الوعى بالخطيئة » فانه يعنى أن الذات تؤكد نفسها فى الخطيئة باعتبارها موجودا مستقلا عن الله ، لكنها مع ذلك تشعر أنها على صلة بالله بمقتضى ذلك الفعل نفسه الذى به انفصلت عن الله(٣٩) •

ثالثا — الخطيئة متعالية Transcendant فهى انفصال عن المحايثة Immanence أو قطيعة معها ، لأنها كيف جديد يفترض نفسه مقدما ، وهى فى نفس الوقت الذى تضع فيه نفسها تضع بداية التاريخ (٤٠) •

---

(36) S. Kierkegaard : Sickness Unto Death , p. 251 .

(٣٧) بول روتنبك « ان الخطيئة عند كيركجور سلب ايجابى بطريقة قاطعة ، وايجاب سلبى بطريقة قاطعة » جان فال « دراسات كيركجوردية» حاشية ٢ ص ٢١٥ •

Jean Wahl : op. cit. p. 215 .

(٣٩) د. زكريا ابراهيم : « الفلسفة الوجودية » ص ٤٢ — ٤٢.

Jean Wahl : op. cit. p. 215 .

رابعا ــ الخطيئة متقطعة أعنى أن هناك عدم اتصال فى سيرها « فالشيطان يحضر بسرعة البرق ! » ، والخطيئة خاصية الوثبة والمفجأة : فكل ما هو جديد ، فى رأى كيركجور ، انما يأتى عن طريق الوثبة ، وكل كيف جديد يوضع بقفزة . وكل خطيئة جديدة تظهر بهذه الطريقة الفجائية . ومن هنا فان الخطيئة الأولى ، تلك التى تعتبر خطيئة فى أعلى صورها جاءت بوثبة فى القلق ، وبذلك تظهر الفردية ، ولن تتحطم الخطيئة الا بوثبة جديدة [41] .

* * *

---

(41) Ibid .

# الباب الرابع

« خلاص الذات يعنى أنها لا بد أن ترتبط ارتباطا
خلاص الذات . . أو الوجود المسيحى
شخصيا بالله . . . »

س . كيركجور « اليوميات » . . .

# الفصل الأول

## المفارقة

« الايمان هو ايمان بالمفارقة : مثلما آمنت مريم بأنها عذراء وأم الاله ، ألا يبعث موقفها على الجنون أو الانتحار ؟ هل تستطيع كثرة من الفتيات أن يحتملن هذا العار دون أن يفقدن العقل أو يعمدن الى الانتحار ؟ ولكن مريم لم تر عارا ما اعتبره الجميع كذلك .. »

س . كيركجور « اليوميات » ...

## ١ – تمهيـــد :

عرضنا فى الباب السابق لضروب مختلفـــة من أمراض الذات : كاليأس ، والقلق ، والخطيئة ، وهى كلها تعبر عن وجود شرخ فى الذات أو اضطراب فى صميم الأنا ، ولقد سبق أن بينا أن كلمة « المرض » فى اللغة الدانماركية تعنى الاضطراب أو اختلال النسبة ، أو عـــدم وجود توازن ، وهذا هو المعنى الدقيق لأمراض الذات ، على نحـــو ما يفهمها كيركجور ، وهى تدل على اننا لم نصل الى الذات الحقـــة « السليمة » الذات المطمئنة أو الأصيلة ، وهذه لا يمكن الوصـــول اليها ، فى رأيه ، الا فى مرحلة الوجود المسيحى أو ما يسميه بالتدين(ب) ولقد وصلنا فيما سبق الى الخطيئة التى هى فعـــل يقف بنا على عتبة المرحلة الدينية الحقيقية . ويقربنا من الايمان ، ذلك لأن الخطيئة لهـــا هذا الطابع المزدوج . الانفصال والاتصال ما : فهى من ناحية تعبر عن انفصال الانسان عن الله بتمرده وعصيانه ، لكنها تعبر فى الوقت نفسه عن اتصاله به اذ لا يمكن أن تكون هناك خطيئة ما لم يكن هناك ناموس، ووجود الهى ، والا فما معنى العصيان ان لم يكن عصيانا لأمر الهى ؟ ! ومعنى ذلك أن الخطيئة تباعد بين الموجود البشرى ، والوجود الالهى ، لكنها فى الوقت ذاته تعبر عن اتصالهما ، اذ لا يمكن أن يكون لها وجود الا بهما معا .

السؤال الآن هو كيف يمكن للذات أن تتخلص من هذا الاضطراب؟ كيف يمكن لها أن تعالج أمراضها وتبلغ « الصحة النفسية » ان صح التعبير ، أعنى أن تصل الى الذات الأصيلة المطمئنة المؤسسة فى الله ؟ كيف تصل الى الغبطة الأزلية ؟ ! لقد ارتكبت أخطاء وآثاما فهل يمكن أن تمحوها عن طريق الندم Repentance ؟ أعنى هل يمكن أن يكون الندم هو طريق الخلاص ؟ ! والجواب بالنفى ! ذلك لأن الندم

بوصفه حركة دينية هو فعل سلبى ، فنحن فى حالة الندم لا نكون أمام حركة ايجابية تسير من الذات الى الخارج لكى تحقق غاية Telos بل نحن أمام حركة سلبية ترتد الى داخل الذات مرة أخرى ، انه صراع داخل الذات فى محاولة منها لتربطنفسها بنفسهامن خلالذاتها ، فىحين أن العلاج يتطلب حركة ايجابية تصل الذات بواسطتها الى المثول بين يدى الله ، غافر الذنب وقابل التوب ، وها هنا تصبح الذات أزلية ، وتحقق الغبطة الأزلية [1] •

خلاص الذات ، اذن ، انما يكون ببلوغها مرحلة الوجود الدينى ، لكنا سبق أن رأينا أن هناك مرحلة دينية مباشرة هى التى يسميها كيركجور « بالتدين أ » — فهل يمكن أن يكون الخلاص عن طريقها ؟ ! الجواب بالنفى أيضا ؛ ذلك لأن التدين « أ » لا يحقق لنا هذه الغاية : أى الوصول الى الذات الأزلية وتحقيق غبطتها وسعادتها ، لأنه يذهب الى أن الفرد خالد ، والهى أو أزلى منذ البداية ؛ وهو زعم يقوم على أساس أن لهذا الفرد نفسا خالدة ؛ ومن هنا فان الأساس الالهى للذات يفترض وجوده مقدما ! • أما المرحلة الحالية مرحلة الوجود المسيحى ، أو التدين « ب » ، فهى تذهب الى أن الفرد لا يمتلك ذاتا أزلية منذ البداية • ويقوم هذا الزعم على افتراض أن الذات ليست منذ البداية الهية • ومن ثم فان تحقق ذات الفرد يتطلب أن تصبح شيئا ليست هى عليه الآن ، ولم تكنه منذ البداية ، أعنى أن تصل الى مرحلة تتأسس فيها على ما هو الهى ، ومعنى ذلك أن الفرد يفترض مقدما أن الأساس الالهى للذات لا يمكن أن يكتسب بطريقة تأملية ، ولا يمكن أن يفترض مقدما ، وانما لا بد للمرء أن يبذل جهدا اراديا فى الوصول اليه[2] •

---

(1) John W. Elrod : Being and Existence in Kierkegaard's Pseudonymous Works. p. 194 - 195 .

(2) Ibid, p. 204 .

فما المقصود بالجهد الارادى هنا ؟ ! المقصود اعتراف المرء بخطاياه ووعيه بضعفه واعتماده الانطولوجى على الله ، وتصحيح المرء لموقفه يخلق عنده فورا الحاجة الى الارتباط بالله ، كما يظهر لديه الاهتمام بغفران الخطايا ، ويعتقد كيركجور أن غفران الخطايا يفتح الباب من جديد أمام الذات لامكان الظفر بالغبطة الأزلية ، ذلك لأن الاعتراف بالخطايا يبرز الحاجة الى غفرانها ، ولا يكون ذلك متاحا الا من خلال الاستجابة المؤمنة للفعل الالهى : تماما كما فعلت المرأة الخاطئة التى قال لها السيد المسيح : « مغفور لك خطاياك .. ايمانك قد خلصك . اذهبى بسلام » (٣) فعلينا أن نتعلم كيف نكون مثلها ، ألا يكون عندنا سوى شيء واحد له اهتمام مطلق هو أن نجد الغفران (٤) . وباختصار فان الوعى بالخطيئة يقود ، فى رأى كيركجور الى المسيحية حيث يصبح الفرد واعيا بآثامه وخطاياه باحثا عن غفرانها عن طريق اتصاله بالله مصدر الغبطة الأزلية . وكلما اعترفت الذات بارادتها بخطاياها ، حدث تحقق أبعد للذات ، وفهم أعمق لمغزى الزمان ومن ثم فايمان الذات هو خلاصها وعلاجها وشفاؤها ، وفى استطاعتنا أن نقول ان الايمان المسيحى هو الغاية Telos من جدل الوجود عند كيركجور ، لكننا لا نستطيع أن نصل الى هذه الغاية اللهم الا بالمرور بالمفارقة !

---

(٣) القصة كلها معروضة بالتفصيل فى انجيل لوقا الاصحاح السابع ٣٦ وما بعدها .

(٤) « معايشة المسيحية » ص ٢٦١ وكان كيركجور قد كتب حديثا تهذيبيا عنوانه « المرأة التى كانت خاطئة » وقد ألحقها لورى فى نهاية ترجمته « لمعايشة المسيحية » .

S. Kierklgaard : Training in Christianity p. 261 - 271 Trans. : by W. Lowrie, Princeton Press, 1972 .

## ٢ ــ المفارقه .. Paradox :

اذا كانت الفكرة الرئيسية عند هيجل هى فكرة الرفع حيث تنحل المتناقضات فان الفكرة الرئيسية عند كيركجور هى فكرة المفارقة ، والتركيز على تدعيم هذه المفارقة . لقد سبق أن دفع هيجل بعقلانية المسيحية الى أقصى حد ممكن : واذا تحقق الالهى فى التاريخ فتلك علامة على أن العقل قد تحقق فى عالم الواقع فأصبح المعقول واقعيا ، والواقعى معقولا . أما كيركجور ، فهو ، على العكس ، يدفع باللاعقلانية المسيحية الى أقصى حد ممكن . فهذا التجلى الذى تحقق فى التاريخ عندما أصبح الأزلى واقعيا ينبغى أن يبقى عثرة . ان الأزلى قد تحقق فى لحظة معينة من الزمان وهذا ما لا يمكن فهمه ، وهو لأنه لا يمكن فهمه فهو موجود[٥] . وعلى هذا النحو يبين لنا « جان فال » أهميـــة المفارقة عند كيركجور ، وكيف أنها تحتل مركزا أساسيا فى فلسفته ، ذلك لأنه اذا كان خلاص الذات يتم عن طريق الايمـــان ، واذا كان التحقق الأصيل للذات الحقة لايكون الا اذا استجابت لله بفعل من أفعال الايمان ، فان علينا أن نتذكر باستمرار أن الايمان هو ايمان «بالمفارقة» ــ والمفارقة هى التناقض الظاهرى المتحقق فى العالم الخارجى ، وهو تناقض أمام العقل فحسب الذى ينظر اليه فى دهشة ، دون أن يتمكن من فهمه أو استيعابه أو قبوله أو التسليم به ، لأنه ليس موضـــوع « فهم » بل موضوع ايمان ! ماذا ما تساءلنا عن أنواع المفارقات عند كيركجور لكان الجواب أنها كثيرة : « فالمفارقات فى كل مكان : مفارقة فى المرحلة الجمالية تتمثل فى هذا الهروب المستمر للحظة ، والجرى الدائم وراءها ، والمباشرة المتوسطة بلا انقطاع ، واشتهاء الموجـــود للاتحاد مع لحظة لا تستطيع أن تتحد مع نفسها . . وهناك مفارقة فى

---

(5) Jean Wahl : « Kierkegaard : Le Paradoxe » Revue Des Sciences Philosophiques et Theologique, Mai 1935 .

المرحلة الأخلاقية ، مفارقة الواجب الذى يجاوز الرغبة ويعلو عليها فهو أيضا مفارقة مثله مثل الندم • • غير أن هذه المفارقات ليست سوى مفارقات خارجية ، على الأقل بالنسبة للمفارقات التى يمكن أن تكون أكثر عمقا ، وهى مفارقات المرحلة الدينية »[٦] •

ولعل أول مفارقة تصادفنا فى المرحلة الدينية هى ضرورة الايمان بأن : الفرد بوصفه فردا هو أعلى من الكلى — يقول كيركجور : « الايمان هو بالضبط ايمان بهذه المفارقة : وهى أن الفرد بوصفه الجزئى هو أعلى من الكلى ، وأن لهذا العلو ما يبرره فهو ليس تابعا ثانويا ، بل هو الأعلى والأكثر تفوقا • لكن علينا أن نلاحظ أن ذلك يحدث على نحو يصير فيه الفرد ، بعد أن كان تابعا للكلى ، أعلى من الكلى ، وذلك لأن الفرد الآن يقف على علاقة مطلقة مع المطلق • ومثل هذا الوضع لا يمكن أن يكون متوسطا ، لأن المتوسط انما يتم بفضل الكلى • تلك مفارقة وستظل الى الأبد مفارقة تستعصى على الفكر • ومع ذلك فالايمان هو ايمان بهذه المفارقة • • والا لم يكن هناك ايمان قط »[٧] •

وهناك أيضا مفارقة اللحظة The Instant ففى اللحظة تتحقق مثالية الذات تحققا فعليا فى الوجود • أعنى أن الذات تصبح أزلية بمعنى أن الماضى ( أو الضرورة ) والمستقبل ( أو الامكان ) يتحدان فى الحاضر • وفى اللحظة يصبح الفرد الموجود أزليا : والأزلى كحضور ، هو اللحظة الكاملة للذات بوصفها ماضيا ( ضرورة ) ومستقبلا ( امكانا ) • ان دخول الأزلى فى الزمان هو الذى يشكل الحاضر • وتلك لحظة تنعكس فيها الضرورة ( أو الماضى ) بوصفها امكانا ( أو مستقبلا ) وهى تتحقق فى الحاضر بفعل من أفعال الحرية • ومن ثم

---

(6) Jean Wahl : Etudes Kierkegaardiénnes p. 320 .

(7) S. Kierkegaard : Fear and Trembling p. 66 .

ففى اللحظة يصبح الفرد أزليا ، ذلك لأن الفرد يوحـد نفسه كماضى ومستقبل فى اللحظة الأزلية الحاضرة [٨] . فاللحظة عند كيركجور هى امتلاء الزمان ، هى التى يلتقى فيها الزمان والأزل فى « وحدة مرعبة» تنكشف فيها طبيعة الله الحقة وطبيعة الذات الحقة فى آن معا . ويصر كيركجور على ضرورة البحث عن تفسير سليم لهذه اللحظة الأزلية : « التصور الذى يدور حوله كل شىء آخر فى المسيحية ، أى التصور الذى يجعل كل شىء جديدا ، هو امتلاء الزمان The fullness of Time هو اللحظة بوصفها الأزل Eternity ومع ذلك فان هذا الأزل هو الماضى والمستقبل فى آن معا . واذا لم ينتبه المرء جيدا لذلك فلن يستطيع انقاذ أى تصور من خليط الهرطقة الذى يدمـر التصور . فليس فى استطاعة المرء أن يحصل على الماضى كشىء قائم بذاته ، وانما بوصفه اتصالا بسيطا بالمستقبل . . ولا يحصل المرء على المستقبل كشىء قائم بذاته ، بل على أنه اتصال بسيط بالحاضر »[٩] . ويقول كيركجور أيضا : « فى العهد الجديد هناك عبارة شعرية عن اللحظـة يقول فيها القديس بولس ان العالم سوف ينتهى فى « لحظة فى غمضة عين »[١٠] . وهو بذلك يعبر أيضا عن الفكرة التى تقول انه يمكن قياس اللحظة بالأزل لأن لحظة الدمار تعبر فى الوقت ذاته عن الأزل»[١١].

والتقاء الزمان بالأزل هو موضوع الايمان ، لأنه مفارقة لايقبلها العقل ولا تكون موضوع معرفة بل ايمان ، وعلينا أن نلاحظ أن المفارقة

---

(8) John W. Elrod : Being and Existence in Kierkegaard's Pseudonymous Warks, p. 205 .

(9) S. Kierkegaard : The Concept of Dread p. 81 .

(١٠) يشير كيركجور الى قول القديس بولس « لا نرقد كلنا . . ولكننا كلنا نتغير فى لحظة ، فى طرفة عين عند البوق الاخير » كورنثوس الاولى ١٥ : ٥١ — ٥٢ وواضح أن هذه العبارة تتحدث عن يوم القيامة الذى هو تعبير عن أمر النهى أعلى تعبير عن الازل .

(11) S. Kierkegaard : The Concept of Dread p. 79 (Note).

تجمع فى لقاء الزمانى بالأزلى ، بمعنى أنه اذا لم يكن هناك سوى الزمان وحده ما كانت هناك مفارقة ، ولا ايمان • وكذلك اذا لم يكن هناك سوى الأزلى وحده ما كانت هناك مفارقة ولا ايمان : « الايمان يوجد لأن هناك اتصالا ينطوى على مفارقة بين الزمان والأزل بين الانسان والله ، ومن ثم ففى المسيحية التى هى ديانة الله — الانسان ينكشف جوهر الايمان وماهيته بطريقة أفضل حيث يوجد اتحاد مطلق بين شكل الايمان ومضمونه »(١٢) •

وهكذا تلعب فكرة المفارقة دورا أساسيا فى فلسفة كيركجور ، ولا غرو فهو نفسه القائل : « بقدر ما أعيش ، فاننى أعيش فى قلب المتناقضات ، لأن الحياة مليئة بالتناقض • وأنا من ناحية أملك حياة أزلية • ومن ناحية أخرى أملك تعددا للوجود الذى لا يستطيع النفاذ اليه • • والرابطة بينهما هى الايمان » • ( يوميات ١٨٤٤ ) • ولقد سبق أن رأينا فى الجزء الأول من هذا الكتاب — عندما تحدثنا عن حياته وأعماله — كيف كانت هذه الحياة مليئة بالمتناقضات والمفارقات لعل أشدها جميعا ذلك التنافر بين جسده وروحه والذى كان يطلق عليه تعبيرا استعاره من القديس بولس وهو « الشوكة فى الجسد »(١٣) •

### ٣ — المفارقة المطلقة The Absolute Paradox :

اذا كانت هناك مفارقات كثيرة فى مراحل الوجود المختلفة لا سيما المرحلة الدينية فانها ، كلها ، لا تقارن بالمفارقة الكبرى التى لا يمكن للعقل أن يقبلها وهى أن الله الأزلى تجلى فى لحظة معينة فى التاريخ وتجسد فى شخص يسوع المسيح ، تلك هى لحظة التجسيد

---

(12) Jean Wahl : Etudes .. p. 309 - 310 .

(١٣) سرن كيركجور .. رائد الوجودية ، المجلد الاول حياته واعماله ص ٥٨ من طبعة دار التنوير بيروت عام ١٩٨٣ .

Incarnation التى تحول فيها الله الى فرد معين ، وهى اللحظة التى يطلق عليها كيركجور تعبير « امتلاء الزمن fullness of time » على نحو ما وصفها القديس بولس فى رسالته الى أهل غلاطية : « لما جاء ملء الزمان أرسل الله ابنه مولودا من امرأة ، مولودا تحت الناموس » ( الاصحاح الرابع ٤ ) • ويذهب كيركجور الى أن التجسيد هو المفارقة المطلقة التى تجلى فيها الله فى مجرى التاريخ فى شخص يسوع المسيح • واعتبار التجسيد مفارقة مطلقة يعتمد على اصرار كيركجور الذى سبق أن أشرنا اليه ، على أن الله والانسان يختلفان اختلافا كيفيا ، وعلى نحو مطلق ، ولقد سبق أن رأينا أن هذا الاختلاف يمكن التعبير عنه بطرق شتى اذ يمكن أن يفهم على أنه اختلاف الخالق والمخلوق ، أو بين الله الأقدس والانسان الآثم الخاطىء ، غير أن كيركجور عند مناقشة موضوع المفارقة المطلقة أو التجسيد غالبا ما يعبر عن هذا الاختلاف الكيفى بين الله والانسان ( أو العالم بأسره ) فى اطار الاختلاف بين الزمان والأزل • ولكى نفهم معنى الأزلى فى سياق الفكرة المسيحية عن الله • فان علينا أن نتذكر ما سبق أن قلناه عن استخدام كيركجور لمعنى الأزلى فهى ترتبط ارتباطا واضحا بفكرتين أساسيتين وهما الثابت أو ما لا يقبل التغير وكذلك الامكان • فكيركجور يستخدم أزلية الله ليشير بها الى ارادة الله التى تظل غير متغيرة • « وان آلام المسيح وموته تكفيرا عن خطايا البشر • • يعلمنا أن الله ظل بلا تغير فى حين أن الناس يتغيرون ، أو هو يعلن للناس الذين يتغيرون بالخطيئة أن الله يظل بلا تغير » (١٤) • وهكذا تتمثل أزلية الله عند كيركجور فى ارادته الثابتة غير المتغيرة التى تتجلى فى حبه للانسان • وهذا الثبات أو عدم امكان التغير يقف فى صراع وتوتر مع الزمانية

---

(١٤) قارن قول كيركجور : « غير ان الله هو الحب الذى لا يتغير — وليس الينبوع المتدفق فى هدوء أكثر ثباتا ، ولا الشمس الدافئة التى تشرق كل يوم أكثر ثباتا ، ولا البحر الذى يتدفق كل صباح اكثر ثباتا من الله الذى هو محبة لا تتغير » — قارن كتاب تيلور السالف الذكر ص ٢٩٣ — ٢٩٤.

التى تتسم بقابليتها للتغير • وفى مقابل ارادة الله الثابتة التى تعبر عن نفسها فى حبه للانسان الذى لا يتحول ، نجد أن ارادة الانسان تهتز وتتأرجح ، وتعبر خطيئته عن غياب المحبة لله • ومن خلال ادراك المرء للخطيئة ، وبطريقة تحتوى على مفارقة ، فان الانسان يصبح أكثر وعيا بحب الله الذى لا يتغير ، ومعنى ذلك أن الحب الالهى لا يتغير ولا يتأثر بأخطاء الانسان وخطاياه بل يظل على ما هــو عليه • ومن هنا تظهر الفكرة الثانية المرتبطة بالأزلية وأعنى بها فكرة الامكان : لأنه اذا كانت ارادة الله غير متغيرة ، فان ذلك يفتح الباب للامــكان أمام الذوات الخاطئة ، وهى الامكانات التى كانت مغلقة من قبل ــ وهكذا نجد أنه من خلال الامكان أعنى امكان غفران الخطايا ، فان الذات تظفر من جديد بامكان الغبطة الأزلية •

ويستخدم كيركجور الارتباط بين « الزمانى » و « الأزلى » ليشير به ، فى الأعم الأغلب ، الى فكرة التجسيد المسيحية ليبرز ما فيها من خلف مطلق عندما تقول ان المسيح هو الله • واذا كان الفلاســفة الهيجليون فى عصر كيركجور قد اتجهوا الى النظر الى التجسيد على أنه وحدة الالهى والبشرى وهو ما تؤكده فلسفتهم النظرية التى تقول ان الله والعالم شىء واحد ، فان كيركجور يؤكد ، على العكس ، أن الله والعالم مختلفان أتم ما يكون الاختلاف ، ولأنهما مختلفان تماما ، وليسا متحدين ضمنا فسوف تكون مفارقة مطلقة أن نؤمن أن هناك فردا جزئيا وجد عبر التاريخ ، فى قلب العالم وهو فى الوقت ذاته اله أو أن الله قــد تجســد فيه • فلم يذهب كيركجور الى هوية الله والجنس البشرى كما يزعم الهيجليون بل ذهب الى أن هذه الفردية العينية هى الله فى الوقــت ذاته : « ان القول بأن الله هو الجنس البشرى أو متحد معه ، أو أن الجنس البشرى شبيه هو وثنية قديمة • أما القول بأن انسانا فردا هو الله فتلك هى المسيحية ، وهذا الفرد هو الاله الانسان •• »(١٥) •

(15) S. Kierkegaard : Training in Christianity p. 84.

وفضلا عن ذلك فان القول بأن الله الذى يختلف اختلافا كيفيا عن الانسان دخل العالم فى لحظة جزئية من الزمان فى صورة فرد جزئى معين هو المفارقة المطلقة • ومن هنا كانت المسيحية هى التدين الذى ينطوى على مفارقة ، وهى الديانة التى تضع تناقضا دطلقا بين الوجود والأزل لأن الفكرة التى تقول ان الأزلى موجود فى لحظة معينة من لحظات الزمان تقف حجر عثرة أمام العقل ، وبالتالى تتطلب الايمان وليس الفهم • وليست الحال هنا على نحو ما كانت عليه فى المرحلة الأولى من التدين : « ففى التدين « أ » كان الأزلى موجودا فى كل مكان وغير موجود فى أى مكان Ubique et nusquam اذ يحجبه الواقع الفعلى للوجود أما فى التدين «ب» الدين الذى ينطوى على مفارقة فان الأزلى يوجد فى مكان محدد ومعين ، هذا يعنى فسخ الرابطة مع المحايثة » •[16] المفارقة المطلقة عند كيركجور هى أن هذا الفرد المعين هو الله ؛ وهذه المفارقة الكبرى تجلب معها الكثير من المفارقات الأخرى ، كما تظهر ضروبا مختلفة من التضاد : « انظر اليه أين يقف — انه الله ! أين يقف ؟ هناك ألا تراه ؟! انه الله،ومع ذلك لا يجد موضعا يضع فيه رأسه ،[17] وهو لا يجرؤ أن يسند رأسه الى أى انسان خشية أن يسبب له ضيقا أو يستاء منه • انه الله ! ومع ذلك يمشى فى حذر واحتراس أكثر مما لو كانت الملائكة تقود خطواته لا لأنه لا يريد أن تصطدم قدمه بحجر ،[18] بل لأنه لا يريد أن يدوس الناس بطريقة تجعلهم يستاءون منه • انه الله ! ومع ذلك فعينه على البشر باهتمام عميق ، لأن حياة الفرد الغضة يمكن أن تسحق بسهولة كما تسحق الحشائش الخضراء ! يا لها من حياة

(16) S. Kierkegaard : Postscript, p. 506 .

(١٧) « للثعالب أوجزة ، ولطيور السماء أوكار .. وأما ابن الانسان فليس له أين يسند رأسه » . انجيل لوقا الاصحاح التاسع : ٥٨ .

(١٨) « لانه يوصى ملائكته بك لكى يحفظونك فى كل طرقك . على الايدى يحملونك لئلا تصدم بحجر رجلك » مزمور ٩١ : ١١ — ١٢ وانظر أيضا انجيل متى الاصحاح الرابع : ٦ .

عجيبة كلها ألم ، وكلها حب : أن نتوق للتعبير عن الحب ، مع ذلك يساء فهمك .. ذاكم هو الله على نحو ما وقف على الأرض بكل تواضعه وبكل حبه الشامل » [١٩] . على هذا النحو تبدو المفارقة المطلقة مليئة بالمفارقات الأخرى ، ومن هذه الأمثلة نتبين أن هذه المفارقة خلف محال Absurd بجميع المقاييس الفعلية ، واذا كانت الروح لكى تصل الى الله لا بد لها أن تتقدم فداء وتضحية ، فان كبش الفدا هنا هو العقل ! لأن الايمان هو مملكة الخلف والمحال ، وموضوع الايمان لا يمكن أن يكون الا مفارقة ، اذ أن الايمان هو أساسا ايمان بالمعجزة ، ايمان بالسر الغامض ، باللغز الذى لا يمكن أن يحل ! [٢٠] . ذلك لأن محاولة فهم هذه المفارقات فهما عقليا محكوم عليها بالفشل مقدما ، يعبر كيركجور عن هذه الفكرة بقوله ان « الله — الانسان » عثرة Offense « أمام العقل ، انها تحطيم للعقل ، صلب للفهم . أن ذلك لا يعنى أن العقل ليس له دور يقوم به فى موضوع المفارقة المطلقة ، كلا ! فالعقل يرتبط جدليا بالمفارقة المطلقة بطريقة سلبية « ان نشاط العقل هو أن يميز المفارقة على نحو سلبى لا أكثر .. » ! ومعنى ذلك أن دور العقل عند كيركجور فى موضوع المفارقة المطلقة هو أن يوضح للناس الحقيقة التى تقول ان هذه المفارقة لا يمكن فهمها .

ويتحدث كيركجور عما يسميه بلحظة التجسيد ويعنى بها اللحظة التى أصبح فيها الله متجسدا فى شخص معين هو يسوع ، ولما كانت هذه الحادثة تفتح الباب من جديد أمام الذات للغبطة الأزلية ، فانها تصبح ذات أهمية لا متناهية بالنسبة للذات الآثمة أو الخاطئة . ومن هنا فان كيركجور يسميها « امتلاء الزمان Fullness of Time » .. « وتتخذ هذه اللحظة طابعا خاصا بها ، فهى قصيرة مثلها مثل أى لحظة زمنية

---

(19) S. Kierkegaard : Philosophical Fragments p. 39 - 40 Princeton University Press 1974 .

(20) Jean Wahl : Etudes .. p. 311 .

أخرى ، وهى سريعة عابرة كأى لحظة أخرى وهى ماضية ، ومع ذلك كلـه فهى لحظة حاسمة مليئة بالأزل مثل هذه اللحظة تستحق اسما خاصـا دعنـا نسميها امتلاء الزمن » • وهو ينظر الى التجسيد ، باستمرار ، على أنه لحظة تاريخية أو حدث تاريخى يمثل مركزا أساسيا فى خوص الفرد وسعادته » : لقد تقررت غبطة الفرد الأبدية فى الزمان من خلال علاقته بشىء تاريخى ، مع أن ماهيته لا يمكن أن تكون تاريخية فى حـين أنه لا بد أن يصبح كذلك بفضل الخاف المحال Absurd » • وهـو يريد أن يقول ان التجسيد كحدث تاريخى هو حدث من نوع خاص للغاية ، فمثلا احدث التاريحى ، فى العادة ، يفهم على أنه ظهر فى مجرى التاريخ نتيجة لمجموعة من الأحداث السابقة ، كما أنه يمهد لمجموعة أخرى من الأحداث اللاحقة • وليست تلك هى الحال مع التجسيد لأنه حدث جديد على نحو مطلق ، ومن ثم فلم ينشأ من التطور السابق لمجرى تاريخ العالم • فما فى التجسيد وهو الحادثة ذاتها « لو أن الجيـل الذى عاصر التجسيد لم يترك لنا سوى هذه الكلمات » . « انما نؤمن انه فى سنة كذا ظهر الله بيننا فى شخص خادم متواضع وعاش فى مجتمعنا وعلمنا ثم مات فى النهاية » لكان فى ذلك الكفاية • أعنى لكان الجيل المعاصر قد فعل كل ما هو ضرورى •• » (٢١) •

أما بالنسبة للتطور التاريخى اللاحق فان التجسيد يرتبط معـه بعلاقة سلبية ويقصد كيركجور بذلك معارضته المستمرة لـ « ١٨٠٠ سنة » من تاريخ المسيحية • ذلك لأن العالم المسيحى فى التطور التاريخى التالى قد حاول أن يتمثل فكرة التجسيد تدريجيا ، وأن يجعلها شيئا فشيئا فكرة معقولة ، وأن يقلل ما فيها من خلف وعبث محال Absurdity ومن ثم أصبح هذا العالم المسيحى نفسه عقبة أمام سعى المرء لاقـامة

---

(21) S. Kieakegaard : Philosophical Fragments p. 70 .

علاقة سليمة بالله — الانسان • وعلى الرغم من أن كيركجور يذهب الى أن حياة هذا الاله — الانسان كانت حدثا تاريخيا ، فانه يصور التجسيد كلحظة بعيدة عن مجرى التاريخ • ويصبح المبرر الذى جعله يعزل هذه اللحظة عن مجرى التاريخ واضحا عندما تناقش الخاصية الثانية لهذا الحدث « التاريخى » • ذلك أن هذا الحدث هو واقعة أزلية ، وحقيقة أزلية Eternal Fact ومطلقة ، لأن التجسيد يختلف اختلافا تاما عن كل أحداث التاريخ الأخرى • فبمقدار ما يكون المسيح انسانا كغيره من البشر ، فان حياته تشكل جانبا من مجرى التاريخ ، وتاريخ هذه الحياة ظاهر للعيان أمام كل معاصريه ، فضلا عن أنه يمكن أن يعرف بتجميع المعطيات التاريخية • ومن ثم فان الحقبة التاريخية القريبة من المسيح هى أفضل الحقب « لمعرفته » وسوف يكون الشخص ممتازا غاية الامتياز اذا ما أتيحت له فرصة ملازمة السيد المسيح منذ ميلاده حتى وقت وفاته • غير أن مثل هذه المعرفة التاريخية « العادية » لا نفع فيها ولا غناء فى المساعدة على الحكم بصدد الدعوى التى ذكرها المسيح عن شخصه • وهى القول بأنه هو نفسه الله ، فتلك دعوى لايمكن التحقق من صحتها عن طريق التاريخ : « فى استطاعة الرجل المعاصر أن يذهب حيث يستطيع أن يرى المعلم — وقد يصدق عينيه فى هذه الحالة ؟ ولم لا ؟ لكن هل له أن يعتقد أن ذلك يجعله تلميذا أيضا ؟ بالقطع لا ! فلولا أنه صدق عينيه لكان بذلك مخدوعا لأن الله لا يمكن معرفته بطريقة مباشرة • لكنه قد يستطيع عندئذ أن يغمض عينيه ، بالضبط ! لكن أى نفع يعود عليه اذن من معاصرته له ؟ » (٢٢) • واذا كان فى استطاعة أى ملاحظ أن يقول ان يسوع انسان كغيره من البشر ، فان المفارقة المطلقة تكمن فى أن هذا الانسان يدعى أنه الله ، واذا كانت هناك أية علامة خارجية على أن يسوع يمكن أن نعرفه على أنه الله ، فلن يكون ثمة ضرورة للايمان به ، ان المعرفة شىء يختلف تماما عن الايمان ، فعندما أقول ان الحديد يتمدد بالحرارة ،

---

(22) S. Kierkegaard : Philosophical Fragments p. 78 .

أو المـــاء يتبخر بعد الغليان ••• الخ • فهذه موضوعات « معرفة » لكنها لا تحتاج الى « ايمان » لأن « الايمان مخاطرة » ، ومن ثم فهـــو مسئولية ، ومن هنـــا جاء قول القديس بولس : « طوبى لمن آمن ولم ير •• » ! ان الايمان الحقيقى لا يعتمد على الرؤية حسية كانت أم عقلية • وانما يقوم على « اللايقين » الذى هو العلاقة الحقيقية الأصلية على يقين الايمان • وهو موضوع سوف نعود اليه بالتفصيل فيما بعد فى الفصل القادم الخاص بالايمان • لهذا السبب يذهب كيركجور الى أن ألوهية المسيح جوانية تعارض معارضة مطلقة خارجيته التى هى جانبـــه البشرى • وكثيرا ما يستخدم مصطلح « التستر أو الخفاء » Incognito أو التخفى ليشير به الى جوانب الألوهية فى المسيح ، فقـــد تخفى المسيح تماما طوال حياته على الأرض وظلت ألوهيته مستترة بل ومارضة لمظهره الخارجى :

«ما التخفى ؟ ألايظهر المرءبدوره الصحيح وبمظهرهالمناسبمثلمايرتدى رجل الشرطة ملابس مدنية عادية • وما التخفى المطلق ؟ أن يظهر الله فى صورة انسان فرد ، وأن يكون هو هذا الانسان الفرد • فعندما تكـــون انسانا عاديا فذلك أعظم ابتعاد كيفى ممكن عن الوجود الالهى ، ومن ثم فهو أعمق ضروب التخفى Incognito » (٢٣) • ولهذه الحادثـــة التاريخية الخاصة بتجسد اله فى التاريخ نتائج بعيدة المدى • فمن الواضح أنه ما أطلق على التجسيد صف الحدث « التاريخى » ، فلا بد أن يكون لكلمة « التاريخى » •• هذه بعض المواصفات الخاصة • فالتاريخ كما يفهم عادة لا علاقة له بحادثة المسيح « أيستطيع المرء أن يتعلم شيئا عن المسيح من التاريخ ؟ كلا ! ولماذا ؟ لأن المرء لا يستطيع أن « يعـــرف » شيئا قط عن المسيح ، فهو مفارقة Paradox أى موضوع ايمان ، ولا يوجد الا من أجل الايمان فحسب • فى حين أن كل وسائل

---

(23) Kierkegaard : Training in Christianity p. 127 .

الاتصال التاريخية هى وسائل « للمعرفة » . ومن هنا فلن يستطيع المرء أن يتعلم شيئا من التاريخ عن المسيح .. »[٢٤] .

وهكذا يبدو أن كيركجور قد أوقع نفسه فى تناقض فهو من ناحية يذهب الى أن التجسيد حادثة تاريخية ، بل أهم حادثة للانسان لأنها الحادثة التى تبدأ منها النقطة التاريخية فى حصول الذات على الغبطة الأزلية . لكنه من ناحية أخرى يذهب الى أن التاريخ لا علاقة له بالمسيح[٢٥] . وهو يحاول أن يخرج من هذا المأزق ، ويحل الاحراج المنطقى بأن يقيم تفرقة بين ضربين من التاريخ : التاريخ المقدس والتاريخ الدنيوى ، أما الأخير فهو التاريخ البشرى المألوف الذى يسجل مجرى أحداث البشر فى الماضى : واذا نظرنا الى المسيح فى جانبه البشرى وجدنا أنه قد شارك وساهم فى هذا التاريخ . لكن المسيح لم يكن بشرا فحسب بل كان أيضا ذا طبيعة الهية كاملة وهو من هذه الناحية يشارك فى التاريخ المقدس . والتاريخ البشرى والتاريخ المقدس تفصل بينهما هوة يشتد عمقها باشتداد عمق الاختلاف بين الله والانسان . والبعد البالغ الأهمية فى فكرة التجسيد بالنسبة للذات الآثمة أو الخاطئة هو واقعة أن الله تجلى فى العالم وتلك واقعة « تاريخية » يعتمد عليها امكان ظفر الذات بالسعادة الأزلية . ويبدو واضحا الآن أن هذه الحادثة التاريخية ترتبط ارتباطا جوهريا لا بالتاريخ الذى يشارك الذات فى صنعه بل فى التاريخ المقدس الذى تستبعد منه حياة الذات اليومية . وعلى حين أن المسيح كان شخصية تاريخية فانه لم يكن مجرد شخصية تاريخية عادية ، ما دام أنه بوصفه مفارقة كان شخصا لا علاقة له بالتاريخ تماما[٢٦] .

---

(24) Ibid. p. 78 .

(25) Ibid. p. 33 .

(26) S. Kierkegaard : Ibid, p. 67 .

هناك مجموعة من النتائج الهامة تؤدى اليها تفرقة كيركجور بين هذين الضربين من التاريخ المقدس والدنيوى ، لا سيما اذا ما تأملنا مضمون تفسيره للتجسيد :

أولا : معنى ذلك أن التفاصيل التاريخية لحياة السيد المسيح لا مغزى لها بالنسبة للرجل المؤمن ، فالوقائع التاريخية تخص التاريخ الدنيوى ، وبالتالى تتعلق بالجانب البشرى من المسيح لا بالجانب الجوانى الالهى . « لا يوجد الشخص التاريخى ، أو الموجود البشرى الا فى التاريخ فحسب ، ومن ثم فتفصيلات التاريخ فى غاية الأهمية بالنسبة له » . . لكن المسيح يوجد بطريقة مختلفة أتم الاختلاف . وبالتالى فالتفصيلات التاريخية ليست هامة بالنسبة له ببساطة لأن المسيح هو المسيح ، شخص حاضر حضورا أزليا لأنه هو الله حقا » (٢٧) . فكل ما يحتاج المرء أن يعرفه بخصوص التجسيد هو أنه فى وقت معين هو التاريخ الفلانى ظهر انسان زعم أنه هو الله . وذلك هو موضوع الايمان ، وعلى المؤمن أن يستجيب اليه .

ثانيا : معنى ذلك أيضا أن التطور التاريخى للمسيحية لا أهمية له بالنسبة للمؤمن . اذ المشكلة التى يثيرها التجسيد واحدة أمام كل فرد وهى : أن تؤمن بأن المسيح هو الله . ولما كان كيركجور يعتقد أن انشاء كنيسة مسيحية وزيادة عدد المؤمنين يقلل من الخلف أو اللامعقول الذى تتضمنه دعوى المسيح ، فانه يذهب الى أن التطور التاريخى للمسيحية له تأثير سلبى على الفرد الذى يكافح لكى يكون مؤمنا مخلصا فى ايمانه ، ومن هنا فلا بد للمرء أن يهمل تاريخ الكنيسة ويسعى للمواجهة المباشرة مع المفارقة المطلقة .

ثالثا : يتضمن تحليل كيركجور لطبيعة التجسيد فكرته عن « المعاصرة Contemporaneity » « لو أن واقعتنا التى ننقول بها أصبحت واقعة

(27) Mark C. Taylor : op . cit p. 301 - 302 .

تاريخية بسيطة لكانت المعاصرة مجرد أمنية Desideratum انها لميزة أن تكون معاصرا أو أن تقترب قدر الامكان من هذه المعاصرة.. واذا كانت الواقعة التى نتحدث عنهـا واقعة أزلية فان كل عصر يقترب منها بنفس القدر .. » [٢٨] . فمادام التجسيد واقعة أزلية أو مطلقـة فان كل عصر يقترب أو يبتعد عن الحادث بنفس القدر لأن ألوهية المسيح ليست معروضة للفحص الخارجى بل هى جوانية ، وهى مشـاركة فـى التاريخ المقدس . ولو كانت التفصيلات التاريخية حاسمة للمؤمن لكان أولئك الذين عاشوا فى عصر المسيح يتمتعون بميزة لا تقارن على أولئك الذين عاشوا فى عصور متأخرة . واذا كان للتطور التاريخى للمسيحية أهميـة بالنسبة للايمان لكان لأولئك الذين عاشوا فى أجيال لاحقة ميزة كبيرة عن الأجيال السابقة . لكن الايمان يعود الى طبيعة الحادثة نفسهـا وأعنى ظهور الله ـ الانسان ، وبالتالى يصبح الايمان به واحدا عند كل الناس بغض النظر عن الظروف التاريخية : « الله الانسان ( ولقد سـبق أن قلت أن المسيحية لا تعنى بذلك النظرة الخيالية التى تقـول باتحـاد الله والانسان فى هوية واحدة . ـ بل نقول ان انسانا فردا معينا هـو الله ) الله الانسان لا يوجد الا أمام الايمان . لكن امكان العثرة هـو القوة الطاردة التى يظهر بواسطتها الايمان الى الوجود ـ ما لم يختر المرء أن يعثر » [٢٩] . ان كل الأشخاص ، بالنسبة لحادثة التجسـيد يقفون على مسافة واحدة ، وهم جميعا معاصرون لله ـ الانسان [٣٠] .

***

---

(28) S. Kierkegaard : Philosophical Fragments p. 125 .

(29) Ibid, p. 128 and Training in Christianity p. 122 .

(30) Mark C. Taylor : Kierkegaard's Pseudonymous Authorship p. 303 .

## ٤ ـ غفـران الخطايـا

كانت أمراض الذات التى وصلت الى قمتها فى الخطيئة تعبر عن أزمة وقعت فيها الذات ، واضطراب يمر به الأنا ، والمشكلة باختصار هى أن الانسان بارادته ، وبقراراته الخاصة ، أصبح آثما أو خاطئا ، وهو لأنه لا يريد أن يكون ذاته فقد مزق علاقته بالله ، وما دامت الغبطة الأزلية تعتمد على اقامة علاقة سليمة بالله ، فان الانسان الخاطىء يجعل الوصول الى الغبطة الأزلية أمرا مستحيلا ، فالذات لتى تشكلت بالفعل بوصفها ذاتا خاطئة حذفت امكان وصول الذت الى حالة السعادة الأبدية أو الغبطة الأزلية ، فلم تعد الذات حرة بالنسبة لامكان هذه الغبطة ، بل هى محدودة بواسطة التاريخ الذى اكتسبته من خلال قراراتها . ومن ثم فان مأزق الذات هو اثمها ، والقضاء على هذا المأزق لا يكون الا بفهم وضع الاثم . وهذا الامكان يكون متاحا اذا ما أقام المرء علاقة سليمة بالله: ان تعريف الخطيئة يتضمن امكانية : العثرة أو المفارقة ، « وفضلا عن ذاك فان المسيحية تعلمنا أن هذا الفرد الجزئى ، وكل فرد جزئى آخر ، بغض النظر عن الجوانب الأخرى فى هذه الفردية سوء أكان رجلا أو امرأة ، خادما أو أستاذا ، طالبا أو حلاقا .... الخ ـ هذا الفرد موجود أمام الله ، هذا الفرد ـ الذى ربما يكون فخورا لأنه تحدث ذات مرة خلال حياته الى الملك ـ ماثل أمام الله ، وفى استطاعته أن يتحدث الى الله فى آية لحظة يشاء ، وأن يكون على يقين أنه يسمعه ! هذا الانسان مدعو للعيش مع الله ! بل أكثر من ذلك ، فانه من أجل هذا الانسان هبط الله الى الأرض ، وترك نفسه يولد ، ويتعذب ، ويتألم ويموت ، هذا الاله المعذب يرجو من الانسان أن يتقبل المساعدة التى يقدمها له!لو أن هناك ما يذهب العقل فلن يكون سوى هذه الحقيقة ! »(٣١) .

(31) S. Kierkegaard : Sickness Unto Death p. 216 .

وهكذا يقدم تجسد الاله فى صورة المسيح امكان الكفارة أو التكفير أمام الذات ، وهو يفهم التكفير باستمرار Atonement على أنه غفران لخطايا الفرد . والغريب أن هذا الجانب من فهم كيركجور لفكرة للتجسيد لم يحلله شراحه مع أن له أهمية بالغة فى فهمه للمسيحية وللذات ، فلئن كان الواقع الفعلى للخطيئة يحد من امكان وصول الفرد الى الغبطة الأزلية ، فان توصل الفرد الى وضع مع الخطيئة ، يفتح المجال أمام امكان التوصل اليها ، وهذا الامكان يضعه الله بفعل منه فى المسيح الذى يكفر عن خطايانا ، وهو فى فهمه لهذه الفكرة لا يخرج كثيرا عن التراث اللاهوتى : فيسوع هو التعويض عن خطايا الفرد ، وفهم كيركجور للتعويض أو التفكير بوصفه غفرانا لخطايا الفرد يعتمد على تراث لوثر والمذهب البروتستانتى بقدر ما يعتمد على الانجيل وأعمال الرسل : « طوبى الذين غفرت آثامهم وسترت خطاياهم ، طوبى للرجل الذى لا يحسب له الرب خطية » [٣٢] . لكن كيف ؟ وما هى الوسيلة لغفران الآثام وستر الخطايا ؟ ! « قبل كل شىء لتكن محبتكم بعضكم لبعض شديدة ، لأن المحبة تستر كثرة من الخطايا » [٣٣] . وكثيرا ما يستخدم كيركجور الاستعارة التى تقول ان المسيح يستر خطايا الفرد : « انه يسترها بالمعنى الحرفى ، عندما يقف انسان فى مواجهة انسان آخر ، ويغطيه تماما بجسمه بحيث لا يستطيع أحد على الاطلاق أن يراه ، عندئذ تكون تلك هى الحال مع يسوع المسيح عندما يغطى بجسده المقدس خطاياك . فما الذى تطلبه العدالة أكثر من ذلك ؟ على هذا النحو يتحقق الاشباع حقا .. اشباع يتحمله نيابة عن الآخرين ، انه يغطى خطاياك تماما ويسترها ويجعل من المستحيل رؤيتها .. » [٣٤] . وفى الوقت

---

(٣٢) رسالة بولس الرسول الى هل رومية الاصحاح الرابع : ٧ — ٨

(٣٣) رسالة بطرس الرسول الاولى الاصحاح الرابع : ٨ .

(34) S. Kierkegaard : Judge for Your selves : p. 22 Quited by Markc . Taylor : op . cit. p. 309 .

الذى يذهب فيه كيركجور الى أن التجسيد يجعل غفران الخطايا ممكنا ، فانه يؤكد أن الفرد لابد أن يكون باستمرار على وعى بخطاياه ، وبهذه الطريقة يستطيع أن يفهم نفسه فى واقعه العينى الفعلى بوصفه خاطئا مغفورا له • وبهذه الطريقة وحدها يمكن تقدير الأهمية الحاسمة لحياة الفرد الماضية ، غير أن الغفران لا يمحو الذات الماضية بجرة قلم ، فالفرد يحتفظ بماضيه ، وان كان الماضى الآن قد تم غفرانه • ولو أن المرء نسى ببساطة ماضيه الآثم ، لما أدرك أنه هو نفسه آثم مغفور له : « لأن المسيح ما جاء الى الأرض ليجعل الحياة سهلة . بمعنى أن تكون خالية من الهموم ، ولا لكى يجعلها شاقة ، بمعنى أن تكون مليئة بالأحزان ، وانما ليجعل الحمل خفيفا على المؤمن : فالأولى تدعو الى نسيان كل شىء ، ومن ثم الى الايمان بلا شىء • والثانية لا تنسى شيئا قط ، ومن ثم تجعله يؤمن بلا شىء ، فى حين أن من يؤمن ، لا بد أن يؤمن بأن كل شىء ينسى بطريقة واحدة فحسب وهى أن يحمل النير الخفيف — بحيث يتذكر انه غفر له • ان الخلو من الهموم سيجعل هذه الذكرى تنسى : بحيث يغفر كل شىء وينسى كل شىء • لكن الايمان يقول : تذكر أنه غفرت لك خطاياك ! • • حقيقة على المؤمن أن يتذكرها باستمرار » [٣٨] •

لا بد أن نشير هنا الى ثلاثة أفكار هامة الأولى : هى أن التكفير أو الفداء أبرز الحب الالهى الثابت الذى لا يتغير ، فهاهنا نجد تأكيدا للحقيقة التى تقول ان كيركجور عندما يشير الى الله بوصفه الأزلى Eternal — فانه يشير الى عدم قابلية التغير فى ارادة الله — حبه الثابت الدائم للانسان • فعلى الرغم من أن التجسيد حدث فى لحظة جزئية معينة من الزمان ، فانه يعبر عن « التصميم الأزلى » لله فى حبه للانسان فهو قد عزم وأراد هذا الحب منذ الأزل •• « ومن هنا

(38) The Gospel of Our Sufferings p. 45 - 46 ( Quoted by : Taylor, p. 310 . ) .

فان ارادته لا علاقة لها بأية مناسبة ، ومن هنا فهى من الأزل ، رغم أنها تشكل لحظة محددة عندما تتحقق فى الزمان .. واللحظة التى تظهر بتصميم أزلى ترتبط بمناسبة لا يمكن قياسها »[٣٩] . ومعنى ذلك أن الفرد الذى يؤمن بالتجسيد يجد أن تغيرا حدث لذاته هو الخاصة ، لكن شيئا من ذلك لم يحدث لشخص الاله . وعلى حين أن حب الله دائم ومستمر ، فان الفرد عندما يرغض ذاته الخاصة يصبح خاطئا أو آثما : « ومن ثم فان ما يعبر عنه التكفير هو أن الله يظل كما هو بغير تغيير فى حين أن الناس تتغير . أو أنه يعلن للناس الذين يتغيرون بالخطيئة ان الله يظل ثابتا بلا تغير ، وقد تجد من يعترض على القول بأن الناس يتغيرون بواسطة الخطيئة ، لكنك لن تجد أحدا يعترض على الفكرة الثانية أن الله لا يمكن أن يتغير . ونحن نحيل المسألة كلها الى معركة وهمية حول صفات الله بدلا من أن نسأل المعترض ما اذا كان قد تغير أم لا ، فاذا كان يتغير بالفعل فان عدم قابلية الله للتغير هو مايحتاج اليه بشكل حاسم »[٤٠] .

والفكرة الثانية هى أن الفرد الخاطىء الآثم ، فى حالة التكفير ، يرتبط بالله من خلال الوسيط The Mediator أى الله — الانسان ، ولا تسير العلاقة بالله من خلال قنوات أخرى سوى قناة يسوع ، على أن كيركجور لا يعتقد أن التكفير يحدث تغيرا انطولوجيا فى الجنس البشرى ككل الذى يشارك فيه الشخص الفرد ، كما أنه لا يعتقد أن مزايا تجسد المسيح تكون متوسطة للذات من خلال الكنيسة ، وانما يذهب الى ان التكفير عملية تتم بين الفرد الآثم أو الخاطىء والله الأقدس الذى يصبح متوسطا من خلال شخصية الله — الانسان .

---

(39) S. Kierkegaard : Philosophical Fragments, p. 30 .

(40) S. Kierkegaard : The Journals No. 1348 ( Quoted by Mark C. Taylor p. 312 ) .

والفكرة الثالثة هى أن حادث تجسد الله فى المسيح لا ينجز هو بذاته غفران الخطايا للشخص الخاطىء ، بل لا بد أن تكون هناك رغبة فى الغفران من ناحية ، وايمان بامكان الغفران من جانب الشخص الآثم، والعمل الالهى فى المسيح يتطلب استجابة من الذات الآثمة • فاذا كانت الاستجابة سلبية لكان معنى ذلك وجود عثرة Offense ( أعنى خطيئة جديدة ) أما الاستجابة الايجابية فهى الايمان • فالغفران من خلال المفارقة المطلقة لا يمكن أن يتم الا من خلال الايمان [٤١] : « خذ مفارقة غفران الخطايا ، تجد أن الغفران مفارقة بالمعنى السقراطى من حيث أنه يتضمن العلاقة بين الفرد الموجود والأزلى • وهو مفارقة بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة لأن الفرد الموجود مدموغ بالخطيئة فهو آثم ••• ومع ذلك يرتبط وجوده بالوجـــود الالهى ، ولا بد لهذا الموجود الفرد أن يشعر بأنه آثم لا من الناحية الموضوعية فذلك لغو لا يعنى شيئا ، بل من الناحية الذاتية ، وذلك يشكل أعمق ألم وعذاب ممكن • ولا بد له بكل قوة ذهنه أن يحاول أن يفهم غفران الخطايا ، ثم ييأس بعد ذلك من فهمه • وبفهم مضاد على نحو مباشر أعنى بجوانية الايمان لابد أن يتمسك بالمفارقة » [٤٢] •

واذا كان الله فى الزمان هو المخلص الذى يغفر لنا خطايانا فانه كذلك « النموذج The Model » الذى ينبغى علينا أن نحاكيه وأن نتشبه به بحيث نصل الى ذواتنا الأصلية الحقيقية ، ولهذا كان الايمان بغفران الخطـايا هو الذى يجعل المـرء روحا Spirit أو ذاتا أصيلة : « الايمان بغفران خطايا المرء هو التغير المفاجىء الحاسم الذى يتحول الموجود البشرى بواسطته الى روح •• ان غفران الخطايا

---

(41) Mark C. Taylor : Kierkegaard's Pesudonymous Authorship, P. 311 - 312 .

(42) S. Kierkegaard : Postscript., p. 201 .

لا يتعلق بجزئيات بل بشمول ، بذات الفرد ككل » (٤٣) • فقبول النموذج كقاضى ومخلص هوقرار حر فى نظر كيركجور يرتفع بالفرد الى مرحلة عليا من الوجود لا تستطيع الأخلاق أن تصل اليها ، ولا أن تفهمها وان كانت هذه المرحلة هى التى تحقق كل مهام الأخـلاق ، أعنى التحقق الكامل لروح الفرد وذاتيته فى الوجود •

* * *

(43) S. Kierkegaard : The Journals ( Quoted by John W. Elord, op. cit. p. 228 ).

# الفصـــل الثـــانى

## الايمـــان

« دعونى أتنفس الايمان بحرية ٠ ٠ ! » ٠

س٠كيركجور ــ ابريل عام ١٨٥٠

« قال السيد : ان كنت تستطيع أن تؤمن ، فكل شىء ممكن للمؤمن ٠

فأجاب الرجل : أومن ياسيد ، فأعن ضعف ايمانى»
انجيل مرقس ٩ : ٢٤

« الحق أقول لكم : لو كان لـكم ايمان مثل حبـة خردل ، لكنتم تقولون لهذا الجبل أن ينتقل من هنا الى هناك فينتقل ، ولا يكون شىء غير ممكن » ٠

انجيل متى ١٧ : ٢٠

## ١ ـ الايمان .. والعقل :

لم يبق أمام الذات سوى أن تتخذ خطوة حاسمة فتستجيب الى الايمان . واذا كانت هناك معان كثيرة استخدم فيها كيركجور مصطلح « الايمان » ـ على نحو ما رأينا ، مثلا ، فى مرحلة التدين المباشر أو التدين أ ـ فانه يستخدم هذا المصطلح بأسمى معانيه ليشير الى مرحلة الوجود المسيحى . « فالايمان ينتمى أساسا الى مرحلة التدين الذى تنطوى على مفارقة ، كما سبق أن أكدنا مرارا ، وكل ضروب الايمان الأخرى هى مجرد مماثلة حيث لا يوجد ايمان حقيقى ، انها مماثلة يمكن ان تفيد فى لفت الانتباه ، ولا شىء أكثر من ذلك، لأن فهمه يعنى الغاؤه »[١] . ومعنى ذلك أن الايمان يضاد الفهم العقلى اذ لا يستطيع العقل البشرى أن يستوعبه أو أن يحيط به ، لقد أخطأت الهيجلية عندما حاولت أن تتجاوز الايمان عن طريق العقل ، ذلك لأن الايمان هو بالضبط « محطة » الوقوف الضرورية للروح : انه ذلك الذى لا يمكن تجاوزه ، وهو أيضا ذلك الذى لا يقبل التقدم ، ولا يقبل تبريرات عقلية . واذا كان الفيلسوف الهيجلى يعتقد أن هيجل بعقلانيته لا يمكن تجاوزه فهو واهم ، ان الذى لا يمكن تجاوزه حقا هو فارس الايمان ، « فالايمان مجال يتعارض مع مجال النزعة العقلية ومع المحائية » فيما يقول رونتبك[٢] .

وبداية دراسة الايمان هو أن تعرف أنه لا يرد الى شىء آخر ، لا الى الوقائع التاريخية ولا الى الأفكار الفلسفية ، انك اذ ما نظرت الى الايمان على أنه يستند الى وقائع تاريخية ، فانك بذلك تبطل المخاطرة وتلغى التضحية « الايمان لا يتعلق قط بوقائع : خذ مثلا هذه الواقعة

(1) S. Kierkegaard : Postscript, p. 505 .

(2) Cité par Jean Wahl : Etudes Kierkegaardiennes p. 291.

التاريخية ، أن يكون الاسكندر قد عاش فى وقت معين : فمن ذا الذى يجد فى نفسه الاستعداد للتضحية بشىء كبير من أجل هذا الاعتقاد ؟ ! من ذا الذى يرغب فى فقدان شىء قد لا يمكن تعويضه من أجل هــذه الواقعة ؟ ! ان أمثال هذه الدراسات التاريخية لا تصلح لشىء الا لفقدان الاهتمام الشخصى الذى هو شرط أساسى للايمان » (٣) • ومن ناحية أخرى فان رأس الشرور جميعا أن تتحول المسيحية الى « عقيدة نظرية» لأن التصور الفاسد عن المسيحية يظهر فى الحال عندما تتحول الى عقيدة نظرية تدرس فى مجال العقلانية • « فليست المسيحية موضوع معرفة ، وهى بطبيعتها ذاتها ليست موضوع برهان عقلى ، والمعرفة الموضوعية لحقيقة المسيحية هى بالضبط ما هو باطل » • وما دامت المسيحية لا تقبل أية معرفة موضوعية فهى احتجاج مباشر على أى ضرب من ضروب الموضوعية • ان العدو الأول للايمان هــو البرهان العقلى • والبرهان هو الموضوعية ولهذا كانت الموضوعية ، فى مجــال المسيحية ، باطلة أو هى عدوة للمسيحية • ذلك لأن الايمان هو الجوانية بعبارة أخرى « الايمان هو الذاتية » فالذاتية هى الحقيقة •• والحقيقة هى الذاتية •و من هنا كانت جميع البراهين التى تتخذ عن الحقيقــة « الموضوعية » للمسيحية لغوا لا معنى له • وفضلا عن ذلك فانه يستحيل البرهنة على الايمان دون أن يتوقف ، لأن الايمان يعتمــد على الذاتية الجوانية وهو مولود فيها وكامن بداخلها • « المطلوب هو الذاتية ، ففيها وحدها تكمن حقيقة المسيحية ، ان كانت لها حقيقة على الاطلاق • أما من ناحية الموضوعية فلا حقيقة لها » • « ذلك لأن الايمان ليس نتيجــة مباشرة للبحث العلمى • • بل هو على العكس ، مع موضوعية من هذا القبيل نفقد الاهتمام الشخصى اللامتناهى بالعاطفة الذى هــو شرط للايمان •• واذا ما استبعدت العاطفة ، فلن تجد شيئا يبقى للايمان على الاطلاق » (٤) •

---

(3) Jean Wahl : Etudes .., p. 291 .

(4) S. Kierkegaard : Postscript ..

الايمان لا يعتمد على العقل ولا ينبغى له أن يفعل ذلك ، فالفلسفة عاجزة عن أن تكون سلاحا للدين ، والتجربة التاريخية للاهوت تشهد بضعفها وعجزها ، وباستحالة اقامة أساس عقلانى للايمان : « عقل المؤمن لا يقدم له أى نفع » . فالعقل ليس صديقا للايمان بل عدوه ، وهو مصدر الشك والريبة فى حقيقة الايمان . وما يثيره من شكوك لا يمكن حلها بواسطة الاستدلالات العقلية : يقول كيركجور « أى جهود خارقة ، ميتافيزيقية ومنطقية ، قد بذلت فى عصرنا الراهن لكى تضيف براهين جديدة وشاملة ومطلقة على البراهين الماضية لموضوع خلود النفس ؟ ! وانه لمن عجب أن يتناقض الايمان بخلود النفس فى الوقت نفسه ! « ذلك لأن العقل لا يمكن أن يكون حكما فى مسائل الايمان : فالعقل سلاح مزدوج لا يمكن الاعتماد عليه : فلابد من ازاحة العقل بوصفه عقبة فى طريق الايمان ! . » وهكذا حاول كيركجور كغيره من الفلاسفة اللاعقليين أن يثبت اللاعقلانية Irrationalism. باستخدام قدراته العقلية وجميع الحجج والأدلة المنطقية ! فقد استخدم سلاح المذهب العقلى الذى أراد أن يدمره كما اعتمد على منطقه ! أو كما يقول جان بول سارتر « لقد سرق كيركجور لغة المعرفة ليستخدمها ضد المعرفة »[(٥)] .

وفى نفس هذا الاتجاه اللاعقلانى رفض كيركجور البرهنة على وجود الله لأنه اذا كان من التجديف على الله أن ننكر وجوده ، فانه لمن التجديف عليه أيضا أن نبرهن على وجوده ! « بأى حماس لا ينال منه الاعياء ، ولا يهتم بمرور الزمن ، بأى فيض زاخر من الكلمات ، حاول الفكر النظرى فى عصرنا أن يقدم انا برهانا قويا على وجود الله ! ومع ذلك فكلما زادت البراهين وقويت ، قل الايمان !! »[(٦)] . ويكرر كيركجور هذه الفكرة بكثرة ، فأول من حاول البرهنة على وجود الله هو يهوذا آخر لأنه يبيع الدين بقبلة ! . ومن هنا فقد شن كيركجور حملة عنيفة

---

(5) Quoted by Bernard Bykhovsikii : Kierkegaard p. 54.

(6) Ibid .

على القديس أنسلم St. Anselm بسبب برهانه الانطولوجي الشهير على وجود الله ، وهو يرى مثل كانت I .Kant انه أحل فكرة الوجود محل الوجود نفسه : والوجود الواقعي مستقل عن أى تعريف للماهية ، ومن هنا فان مشكلة البرهنة على وجود الله معيبة فى ذاتها : فاذا لم يكن الوجود كامنا فى الله ، لكان من المستحيل البرهنة على وجوده ، لكن اذا كان الوجود كامنا فيه ، فسيكون من الحمق محاولة البرهنة عليه • « اذ بمجرد ما أبدأ البرهان ، فانني بذلك أجلب الشك الى جوده ، بل أكثر من ذلك فأنا أبدأ من افتراض أنه غير موجود ! »[7] • من الباحثين من يعتقد أن الايمان عند كيركجور : « لا يتحدى العقل » ، وبعبارة أحرى الايمان ليس انتحارا للعقلانية ، أو قبولا لا عقليا للمعتقدات اللاهوتية ، كما أن الايمان ليس تعبيرا لا عقليا للارادة يتطلب من الفرد أن يعيش فى مقولات ترتبط ارتباطا غير معقول بمشكلة الوجود ومعناه • بل أن الايمان هو ، على العكس تحقق الذات فى الوجود أعنى أن الايمان فعل تتحقق بواسطته المتطلبات الأخلاقية ، بحيث تتحقق ذات الفرد تحققا كاملا وتفهم فهما تاما ، وبالتالى فهو فعل تبلغ الذات بواسطته سعادتها أو غبطتها »[8] •

والحق أن مشكلة عقلانية كيركجور « ولا عقلانيته » ترجع ، فى رأينا ، الى فهمنا لمعنى « العقل » ، فلا شك أن مرحلة الوجود الدينى ، أو التدين « ب » أو المسيحية بصفة عامة مليئة كما رأينا بالمفارقات والمتناقضات : « فالخطيئة ، مثلا ، هى التى تبعد الانسان عن الله ، لكنها هى نفسها التى تقربه من الله » • والحقيقة الأزلية تكشف عن نفسها فى ضدها أعنى فيما يخالف الأزل فى وجود زمنى ، وهذا لا يحدث الا فى

---

(7) Ibid .

(8) John W. Elrod : Being and Existence in Kierkegaard's Pseudoymous Works. p. 208 - 209 .

المجزة » • والمعجزة نفسها جدلية لأنها تخفى الله ، وهى فى الوقت نفسه دليل على وجوده ! والمسيحية كلها جدلية بمعنى أن : « الايجابى لا نستطيع أن نصل اليه الا من خلال السلبى ، والحياة المسيحية هى حيات مرت بالموت ، والروح تقتل لكى تعيش ومن أراد ان يخلص نفسه يهلكها ، ومن يهلك نفسه من أجل الانجيل فهو يخلصها » [٩] • وفى أعماق الليل يولد الضوء الساطع • • وباختصار الايجاب عن طريق السلب ، والتقاء الاضداد والمفارقات والصراع والتوتر ازدواج الدلالة •• الخ هى كلها موجودة فى المسيحية بشكل يفوق الحصر ، حتى أن كيركجور يذهب الى أن : «كل ماهومسيحىيحمل فىجوفهعنصرا جدليا»[١٠] •فكل شىء يحتوى على مفارقة أى التقاء الضدين من يرفع نفسه يتضع ، ومن يضع نفسه يرتفع[١١]• وأيضا « كل من له يعطى فيزاد • ومن ليس له فالذى عنده يؤخذ منه »[١٢] • والكمال الأعظم يعرف عن طريق هجره ، والتخلى عنه ، واضطهاده — والحقيقة تهان ويبصق الناس عليها [١٣] • وتعرف العظمة بالانعكاس : فالنجمة التى تتلألأ فى السماء تبدو عالية جدا فى مكانها ، لكنها تبدو منخفضة جدا حين نراها على صفحة الماء ، والمعجزة ليست هى الله المنتصر ، لكنها الله فى ضعفه ، الله وهو يتعذب ، الله المتألم الذى هو مفارقة وعثرة ، والمسيح هو النموذج والاستثناء معا ، هو المخلص والحكم فى وقت وحد •• الخ•

هذه كلها ضروب مختلفة من المفارقات والمتناقضات التى لا يستطيع « العقل » أن يقبلها ، لكن ما المقصود « بالعقل » هنا • • ؟ الواقع أننا

---

(٩) انجيل مرقس : الاصحاح الثامن : ٣٥ .

(10) S. Kierkegaard : The Journals ( Last years ) p: 284 .

(١١) انجيل لوقا الاصحاح الثامن عشر : ١٤ .

(١٢) انجيل متى الاصحاح الخامس والعشرين : ٣٠ .

(١٣) اشارة الى قول السيد المسيح « أنا الحق » والى ان الناس كانوا يتصقون عليه وهو فى طريقه الى الجلجثة .

لكي نفهم هذه المشكلة فهما جيدا فان علينا أن نعود الى هيجل لنعرف منه أن هناك مستويين من العقل أو مرحلتين أو ضربين من المنطق هما منطق الفهم ، ومنطق العقل . أما الفهم فهو ذلك المستوى من الادراك للأشياء الذى ينظر اليها بمعيار جامد صلب لا يلين تمثله قوانين المنطق الأرسطى الثلاثة المعروفة ( الهوية — وعدم التناقض — والثالث المرفوع ) وهو يضع الأشياء فى قوالب جامدة ، وقواعد ثابتة ، ويمنع التقاء الأضداد ، كما يرفض للتناقض رفضا مطلقا ، وتلك مرحلة يعتقد هيجل أنها تمثل الفكر النظرى الجامد أو الميتافيزيقا القديمة — وهى نفس الفكرة التى أخذ بها كيركجور وقال انها معيار العقل ، والفلسفة النظرية بصفة عامة . وهذه المرحلة تضع فوارق حادة بين الأشياء فـ « أ » هى « أ » ولا شيء غير ذلك ، ولا يمكن لها أن تكون « لا أ » ، الأزلى هو الأزلى ، ولايمكن أن يلتقي بالزمانى على صعيد واحد — لكن ذلك يمنع الانسان من الادراك الحقيقي للوجود المتدفق النابض بالحياة . ومن هنا مست الحاجة الى منطق أعلى ، والى مستوى أعلى من الادراك لكى نعرف أن الحياة يكمن الموت فى جوفها ، وأن الايجاب والسلب لا يفهم أحدها الا من خلال الآخر ، والحالات القصوى للألم والفرح تنقلب احداها الى الأخرى ، فالقلب المفعم بالفرح يعبر عن فرحه بالدموع وغالبا ما يعبر الحزن عن نفسه بابتسامة (١٤) !

من ذلك نتبين بوضوح أن ما كان يقصده كيركجور « بالعقل » ، والعقلانية التى لا تستطيع أن تفهم المفارقات المسيحية ولا الأفكار الدينية الزاخرة بالمتناقضات — هذا العقل هو ما كان يسميه هيجل « بالفهم Verstand » الذى يمثله منطق أرسطو بقوانينه الثلاثة المعروفة ، وهو الذى تقف المسيحية أمامه على أنها شيء لا يمكن فهمه ،

---

(١٤) موسوعة العلوم الفلسفية لهيجل ترجمة د. امام عبد الفتاح امام ، المجلد الاول ، ص ٢٢١ ، العدد السادس من المكتبة الهيجلية، أصدرته دار التنوير بيروت عام ١٩٨٣ .

وعلى أنها خلف وعبث absurd • وهذا هو المستوى الأول من الادراك • أما المستوى الثانى فهو عند هيجل العقل الجدلى الذى يدرك المتناقضات فى كل مكان ، وهو عند كيركجور الايمان الذى يقبل المتناقضات بغير فهم ولا تعقل ، والفارق بينهما أن هيجل كان يريد « حل المتناقضات » بحيث نرتفع الى مرحلة أعلى ، فى حين أن كيركجور يريد الابقاء عليها كما هى • ومن ثم فان علينا أن نفهم عبارات كيركجور التى تتحدث عن تقديم « العقل » كبش فداء على مذبح الايمان ، وقوله اننا لا بد أن « نصلب العقل » ، وأن علينا أن نؤمن « ضد العقل » وفى معارضته •• الخ — أقول أن علينا أن نفهم هذه العبارات على أنها تطالبنا بضرورة الانتقال من مرحلة الفهم الجامد الصلب الذى لا يلين ، مرحلة : « أما •• أو ، » الى مرحلة أعلى هى « الايمان » ( أو العقل الجدلى الذى يعبر عن هوية المتناقضات عند هيجل ) — وهى تعنى الايمان بالمفارقة ، والايمان بالتناقض ، أو باختصار الايمان ضد مرحلة الفهم السابقة أو بأمور لا تقرها تلك المرحلة •

* * *

### ٢ — ارادة الايمان • • ومخاطرة الوثبة :

اذا كان علينا أن نؤمن بما هو « ضد الفهم » ، أو بما يعارض المنطق التقليدى وقوانينه ، فاننا بحاجة الى أن نربط هذا الايمان ربطا أساسيا بالارادة • غير أن الارتباط بين الارادة والايمان قد يثير مشكلة جديدة تتعلق بالعلاقة بين الايمان والنعمة أو اللطف الالهى Grace فكيركجور يركز أحيانا على دور النعمة واللطف الالهى فى تطور ايمان الفرد ، لكنه يعتقد فى أحيان أخرى ، أن مثل هذا الموقف يتعارض مع فهمه الذات البشرية ، ذلك أنه من الأهمية البالغة أن تكون هذه الذات « مسئولة عن قرارها الحر الخاص بالايمان ، وهنا تتحول فكرة « النعمة » لتصبح غير ضرورية : فهل يعتمد الايمان على النشاط الارادى الحر أم على النعمة أو اللطف الالهى ؟ ! • كثيرا ما يبدو كيركجور وهو

يرفض المدرسة البلاجية Pelagianism [١٥] ، وأحيانا أخرى يبدو وكأنه يقبلها ، والحق أننا نستطيع أن نقول ان كيركجور يذهب الى أن الايمان هو نتيجة للاثنين معا : النعمة الالهية أو اللطف الالهى من ناحية ، والنشاط الارادى الحر من ناحية أخرى • ذلك أن كيركجور يعتقد أن خطيئة الانسان تبعد امكان الغبطة الأزلية ما لم يكن هنـاك فعل الهى يعيد اتاحة الامكان من جديد ، وهو يعتقد ، كما سبق أن رأينا أن هذا الفعل الالهى يتجلى فى التجسيد ، ومعنى ذلك أن التجسيد هو فعل الله الخاص بالنعمة أو اللطف ، فما لم يقم الله أولا بفعـل التجسيد لبقى الانسان فى الخطيئة ولبعد عن الغبطة ، فالفعل الالهى الخاص بتجسد الله فى المسيح الذى هو النعمة أو اللطف الالهى — شرط ضرورى لكنه ليس كافيا لخلاص الفرد ، لأن التحقق النهائى للغبطة لابد أن يأتى عن طريق استجابة الفرد بقرار حر للايمان بالتجسيد • فالايمان يظل مقيدا بارادة الفرد • وهكذا أراد كيركجور أن يجمع فى الايمان بين النعمة الالهية والارادة الفردية •

وكلما تأملنا موضوع الايمان ظهرت لنا أهمية الارادة وما تقوم به من دور رئيسى ذلك لأن الايمان ، كما سبق أن رأينا ، ايمان بالمفارقات لا سيما المفارقة الكبرى ، المفارقة المطلقة ألا وهى التجسيد ، ولا يمكن أن يقدم للفرد أى ضرب من اليقين العقلى حتى يؤمن بهذه المفارقات ، كلا ، وليس ثمة مبررات عقلية أو منطقية تلزمه بالاعتراف أن الله تجسد فى التاريخ فى صورة انسان ، وفضلا عن ذلك فان جانب الألوهية فى المسيح هو الجانب الجوانى الداخلى الذى لا يظهر على نحو خارجى ،

---

(١٥) مدرسة دينية فلسفية • تنتمى الى الراهب الانجليزى بيلاجيوس Pelagius ( ٣٥٤ — ٤١٨ ) الذى كان من أكبر المعارضـين لاوغسطين ولمذهبه فى تفسير مشكلة الشر وكان مما قاله بلاجيوس أن الله فى واقع الامر يعيننا بما نزله علينا من الشرائع والوصايا ، وبما يفسر به قديسوه من مثل صالحة قولا وفعلا • وهو يذهب الى أنه فى مقدور الانسان أن يكون صالحا دون أن يستعين بنعمة الله •

ومن ثم فليس ثمة سبيل « للمعرفة » — واذا كان هناك دور ، أى دور للمعرفة ، فهو أن « تعرفنا » أن المفارقة المطلقة لا يمكن « معرفتها » « من واجب الفهم البشرى أن يفهم أن هناك أمرا لا يمكن أن تفهم ! وأن يعرف ما هى هذه الأمور ! لكن الفهم البشرى لا يشغل نفسه ، وعلى نحو مبتذل ، الا بما يمكن أن يفهم مع أنه لو أجهد نفسه قليلا لاعترف بالمفارقة »[١٦] . ليس ثمة شيء يدعم به الفرد حركة الايمان . ومن هنا يذهب كيركجور الى أن هذه المفارقة المطلقة تتطلب من الفرد اتخاذ قرار مطلق[١٧] ، لأن ايمانه لا يعتمد على مبررات عقلية ، ولا شواهد أو بينات أو وقائع تاريخية ، بل يعتمد على قوة ارادته فحسب ، انه « يريد أن يؤمن » ! ومن هنا جاء التشبيه المشهور الذى يستخدمه كيركجور لحركة الايمان عندما يصفها بأنها « قفزة » أو وثبة Leap يقوم بها الفرد بارادته الحرة وباختياره الايجابى الذى هو « مس بباطن السيف على رأس الفارس يصبح بعدها نبيلا الى الأبد »[١٨] ، وهو يشبه هذا القرار المطلق ، بالحفل الذى كان يقام لتنصيب الفارس فى العصور الوسطى يصبح بعدها نبيلا الى الأبد ! هذا القرار الخطير ، هذه الوثبة الهامة تلقى بك فى أحضان الايمان ! .

غير أن هناك سؤالين هامين يبرزان فى هذا السياق :

الأول : ما الذى يدفع المرء الى حركة الايمان ؟ أو بمعنى آخر ما الذى يجعله يؤمن بعبث هذه المفارقة الكبرى ؟ ويجيب كيركجور بأن الدفع هو سعى المرء الى بلوغ غبطته الأزلية ، انه يريد أن يصل الى النفس المطمئنة ، الى الذات التى تخلو من « الاضطرابات السابقة » لقد تحول اليأس أمام الله الى خطيئة — كما يقول كيركجور ، كما أن

(16) S. Kierkegaard : « The Journals » p. 177 (Fontana ).

(17) S. Kierkegaard : « Philosophical Fragments » p. 125.

(18) S. Kierkegaard : « Either .. or, » Vol. 2 p. 181 .

القلق هو الذى يقودنا الى الخطيئة ، وهكذا تصل أمراض الذات الى قمتها فى الخطيئة ، واذا كان مرض الذات يعنى حرفيا عدم تناسب مكوناتها ، أو عدم الاتزان فى عناصرها ، فان الفرد لكى يعيد هذا الاتزان الى الذات ، ولكى يحقق التناسب بين العوامل الانطولوجية المكونة لها ، لا بد له من « رفع » الخطيئة — ان « جاز لنا استخدام التعبير الهيجلى فى هذا السياق ، أو لابد له من « غفران الخطايا » وفقا لتعبير كيركجور نفسه • ولكى يغفر الله خطايا البشر فقد تجلى فى لحظة تاريخيةمعينة ، هكذا يكون الايمان بالتجسيد محررا للمرء منخطاياه•ولقد سبق أن رأينا من ناحية أخرى أن المرحلة الدينية تبرز الاختلاف المطلق بين الله والعالم ، وهكذا فان نمو الوعى عند الفرد يجعله يحول اهتماماته من لعالم الدنيوى الى لمملكة السماوية ، أعنى أن يسعى لا الى سعادته الأرضية ، بل الى سعادته الأزلية ، وفى المرحلة المسيحية يدرك الفرد أنه بارتكابه للخطايا الفعلية فانه يخسر الفرصة المتاحة لبلوغه هذه السعادة الأزلية مما يضع الفرد فى مأزق واضح فهو بنمو وعيه أصبح مهتما على نحو لا متناه بسعادته الأزلية ، لكنه ينفصل عنها على نحو حاسم بخطاياه ، ولا يمكن أن يتاح المجال مرة أخرى أمامه للحصول على هذه السعادة الأزلية الا بغفران الخطايا ، وهكذا نجد أن الرغبة فى الخلاص تخلق عند الذات اهتماما قويا ، ودافعا أساسيا للحركة نحو الايمان ، بحيث تبدو حركة الفرد الى الخلاص عن طريق الايمان تعبيرا عن أمله فى تحقق ذاته الأصيلة وعلاجا لأمراض الذات الماضية •

والسؤال الثانى : الذى يظهر هنا هو لم كانت حركة الايمان « وثبة » ؟ ولم يصفها كيركجور بأنها « مخاطرة » ؟ أما أنها « وثبة » فالأمر فى غاية الوضوح لأن حركة الايمان لا تعبر عن نتيجة منطقية سبقتها مقدمات أدت اليها ، ليس ثمة براهين ولا تسلسل منطقى•وينبغى علينا ألا ننسى باستمرار أن كيركجور لم يكن على صواب فى أى مكان مثلما كان فى تأكيده أن الايمان وثبة • انه بالمعنى الحرفى كذلك ، بسبب أنه لا يوجد تبرير عقلى لحركة الايمان ، ولا يقين منطقى لهذه

الحركة ، ليس ثمة براهين منطقية على وحدة الله والانسان »[١٩] • وهذه الوثبة ، للاسباب السابقة نفسها ، عبارة عن مخاطرة ، لأنك تؤمن بموضوع بغير دليل ولا برهان ، فليس هناك يقين للايمان • ومن هنـا نجد « لوثر » يصف الايمان بأنه « اختيار بلا راحة ! » [٢٠] • انه « الخطر الجميل ! » كما يسميه كيركجور لأننا لسنا أمام أمور تدعو الى الشك والريبة ، بل أمام ضروب من الخلف والعبث والمحال ! ولو كانت هناك حقيقة مؤكدة لما أصبح الأمر يدعو الى ايمان : « لأن الحقيقة الرياضية هي يقين مؤكد ، ولهذا السبب تجدها محايدة أو غير مبالية • والحقيقة التي يعلمها القسوسة للناس هي من هذا القبيل ، لأنها تزعم لنفسها مثل هذا اليقين — ومن هنا فان على أولئك الذين يفضلون اليقين أن يظلوا مع القساوسة ، أما نحن فليس عندنا سوى يقين واحد هو : أن نعرف أننا أمام مخاطرة مطلقة ! » [٢١] • وفضلا عن ذلك فان علينا أن نتذكر أن « الاتصال » ينبغي في نظر كيركجور أن يكـون اتصالا غير مباشرة لأن الحقيقة في الأمور الدينية ذاتية ، وهذا هو السبب في أن كيركجور استخدم في تأليف كتبه منهجا غير مباشر في الاتصال بالقراء بحيث توارى هو نفسه ليترك للقارىء فرصة اتخاذ القرار ، وهــذا واضح في المؤلفات المستعارة « لأن الاتصال غــير المباشر هو خاصيتي الطبيعية نتيجة لما مررت به من خبرات وتجارب » [٢٣] • ومن هنا نجده « يظهــــر » بوضـــوح أكثر عندما « يختفي » وراء قناع ، ويتجلى عندما يتقمص شخصية رجل آخر ! انه يجيد مزج « الاتصال غــير المباشر » الذي يعبر عن حياته أصدق تعبير ! وهو يعتقد أنه بذلك

---

(19) John W. Elrod : Being and Existence in Kierkegaard's Pseudonymous Works p. 233 .

(20) J. Wahl : Etudes .. p. 299 .

(21) J. Wahl : Etudes .. p. 300 .

(22) S. Kierkegaard : The Journals p. 174 ( Fontana ) .

يتخذ من السيد المسيح قدوة ونموذجا ! فلقد كان من الضرورى أن يستخدم أن يستخدم المسيح الاتصال غير المباشر : « عندما يقول القائل مباشرة « أنا الله » وأنا الأب ، وأنا واحد ، فذلك اتصال مباشر . لكن عندما يكون صاحب هذه العبارات هو فرد من الناس ، كغيره تماما من البشر ، فان الاتصال فى هذه الحالة لا يكون مباشرا تماما لأنه يتضح على نحو مباشر وصريح أن فردا ما من البشر ينبغى أن يكون هو الله — على الرغم من أن ما يقوله مباشر تماما . هكذا نجد أن الاتصال — بسبب الموصل — يحوى تناقضا ، ويصبح اتصالا غير مباشر ، وهو يضع أمامك ضربا من الاختيار : أما أنك تريد أن تؤمن به أو لا تريد» والقرار متروك لارادة الفرد ، وهكذا نجد أنه اذا كان الله يكشف عن نفسه ويتجلى للانسان فى شخص لمسيح ، فان الانسان يكشف عن نفسه ويتجلى أمام الله فى لحظة الايمان !

* * *

### ٣ — التكرار Repetition

فى استطاعتنا أن نقول أن مقولة التكرار هى من أكثر مقولات كيركجور أشكالا وصعوبة ، وهو يستخدم هذا المصطلح ، فى هذا السياق ، ليشير به الى اقتناع المؤمن انه استرد ذاته وظفر بها من جديد نتيجة لايمانه بالتجسيد : « جدل التكرار سهل للغاية ، ان مايتكرر لا بد أن يكون موجودا من قبل ، والا لم يكن من الممكن أن يتكرر ، غير أن القول بأنه كان موجودا هو ، بالضبط ، الذى يضفى على التكرار طابع الجدة » [٢٣] . لقد سبق أن رأينا أن الذات عند كيركجور نسق من عوامل كثيرة ، وهى تمتلك القدرة على أن تحقق امكاناتها من خلال حرية القرار رغم اعتمادها على الله ، ورغم أن حرية تحقيق الامكان ، ضاعت خلال الخطيئة ، وضاع معها أعظم امكان للذات ألا وهو خلاصها ،

---

(23) S. Kierkegaard : Repetition p. 52 .

وعندما يتاح هذا الامكان من جديد ، فن الذات تعود اليها حريتها مرة أخرى ، وتستطيع أن تخلص نفسها من خلال قراراتها الخاصة ، وبذلك يشعر الفرد أنه ظفر بذاته من جديد « أنا أعود ذاتى مرة أخرى . تلك الذات التى لن يستطيع أحد أن يلتقطها من الطريق ، أنا أمتلكها من جديد ، ويعالج الشرخ الذى أقيم فى طبيعتى ، وأعود متحدا من جديد ولن تجد ضروب الرعب التى دعمها كبريائى وغذاها مجالا تنفذ منه لتبدد وتفرق » .

« ألا يكون ذلك تكرارا اذن ؟ ألست أسترد ذاتى من جديد ، بطريقة أشعر معها بمغزاها مرتين ؟ ! وماذا يكون تكرار المتع الأرضية التى لا تؤثر فى الروح — اذا ما قورن بمثل هذا التكرار ؟ » (٢٤) . لقد شعرت الذات باليأس وخبرته عندما فقدت امكان تحقيق سعادتها الأزلية عندما ارتكبت الخطيئة ، وشعرت بمغزى هذا الامكان مرتين ، غير أن مثل هذا التكرار لا يمكن أن يحدث اللهم الا اذا نفذ المرء بعمق فى الواقع الفعلى للخطيئة . وهو حين ينفذ فى الخطيئة بهذا الشكل يظهر له أن التكرار مستحيل ( أعنى تكرار حصوله على امكان الظفر بسعادته الأزلية ) — ومع ذلك فعند هذه النقطة بالضبط يجد التكرار لنفسه مكانا : « عندئذ يكون هناك ذلك الشىء الذى نسميه بالتكرار . لكن متى يظهر .. ؟ ليس من السهل أن نقول أو أن نصوغ ذلك بأية لغة بشرية ، متى ظهر بالنسبة لأيوب . . ؟ ! عندما أعلن كل يقين بشرى يمكن تصوره أن التكرار مستحيل . لقد فقد أيوب كل شىء شيئا فشيئا ، ومعه تلاشى الأمل بالتدريج » (٢٥) . ويذهب كيركجور الى أن التكرار يتضمن ميلاد الذات من جديد . والقول بأن الذات تولد من جديد ، أو أن هناك تكرارا تستعيد فيه الذات نفسها من جديد ، يعنى

(*) Ibid, p. 125 .

(24) Ibid, p. 125 - 126 .

(25) S. Kierkegaard : Repetition 117 - 118 .

ان امكان بلوغ الذات الغبطة الأزلية ، أعنى امكان خلاصها الــذى أغلقته الذات بخطيئتها — قد عاد من جديد وأصبح متاحا بفضل الفعل الالهى فى التجسيد ، وذلك يشبه استعادة الذات لنفسها أو ميلادها من جديد ، والنقطة التى يصعب ادراكها ، لأول وهلة ، فى فكرة كيركجور هو أن هذا الميلاد من جديد لا يلغى تماما ما كانت عليه الذات قبــل التكرار ، فهو لا يعتقد أن الواقع الفعلى للذات الآثمة أو الخاطئة يمكن أن يمحى تماما — بل ان الذات تظل خاطئة ، لأن ما يفعله الفعل الالهى فى التجسيد هو اتاحة الفرصة لغفران الخطايا (٢٦) .

وهناك تطور للاعتراف باعتماد الذات على الله ، من خلال الوعى بالميلاد الجديد ، أكثر عمقا مما كان حاضر فى أية مرحلة أخرى تسبق المرحلة الدينية الحالية ، أعنى الوجود المسيحى ، فها هنا لا يعترف المرء فحسب بأن الله خالق ، وانما يعترف كذلك بأن الله يعيد الخلق مرة أخرى ، ان الله يخلق من جديد عندما يجدد مرة أخرى : امكان خلاص الذات . وهذا الخلاص هو الغاية النهائية من جدل الوجود عند كيركجور حيث يتم التحقق الكامل للذات الفردية ، فها هنا نصــل الى الذات المطمئنة ، الذات التى وجدت بداخلها الاتزان والسعاة والسلام !

غير ان الذات تبلغ مرحلة التحقق الكامل عندما تصل الى الايمان والايمان عند كيركجور هو الايمان بالمفارقة الكبرى أعنى بالتجسيد . وذلك هو الوجود المسيحى الحقيقى وهو الغاية من كل تطور جدلى سابق تقوم به الذات . ونحن هنا نجد أنفسنا أمام جانبين هامين فى الفهــم المسيحى للوجود ، أو لحظتين أساسيتين فى تكوين وجود الفرد المسيحى المؤمن ، أما الجانب الأول فهو لحظة التجســيد حيث تجلى الله فى التاريخ وأصبح انسانا ، وهنا يلتقى الأزلى بالزمانى على صعيد واحد

---

(26) Mark C. Taylor : Kierkegaard's Pseudonymous Authorship p. 329 - 330 .

وتتم وحدتهما معا فى هوية واحدة • أما الجانب الثانى : فهو لحظة الايمان ، والايمان ، كما ذكرنا ، هو استجابة ايجابية من الفرد الخاطىء أو الآثم لحادثة التجسيد • ومن خلال الايمان يظفر الفرد بالغبطة الأزلية ، وعلينا أن نلاحظ ان الغبطة الأزلية نفسها تتضمن فكرة الخلود : أعنى خلود الفرد • ومن ثم فان لحظة الايمان هى اللحظة التى يتحول فيها الفرد الزمانى الى فرد خالد • وها هنا نجد مرة أخرى اتحادا بين الزمانى والأزلى ، يقول كيركجور فى عبارة هامة : « ان المفارقة توحد بين المتناقضات ، بحيث يصبح التاريخ أزليا ، والأزلى تاريخيا »[27] • وهو يعنى بذلك أن التجسيد يتحول فيه « الأزلى ليصبح تاريخيا » — أعنى أن الله يصبح انسانا ، وبهذا الفعل يتاح أمام الذات من جديد فرصة الحصول على الغبطة الأزلية ، وبتكرار استجابة الذات المؤمنة لهذا الحادث ، فانها تستطيع تحقيق هذا الامكان ، ولما كانت الغبطة الأزلية للذات تتضمن خلود الفرد ، فان لحظة الايمان تصبح هى اللحظة التى يتحول فيها التاريخ ليصبح أزليا [28] • وهكذا تصبح لحظة الايمان مثل لحظة التجسيد ، مفارقة Paradox اذ فيهما معا يتحد الزمانى والأزلى ، وان كان ذلك يتم فى اتجاهين متعارضين : ففى لحظة التجسيد نجد أن الله ( الأزلى ) بسبب حبه للانسان يدخل نطاق الزمان • وفى لحظة الايمان ، نجد أن الانسان ، من خلال استجابته المؤمنة لحظة التجسيد يصبح خالدا ! وعندما نصل الى هتين اللحظتين — التجسيد والايمان — فاننا نحقق « الغاية Telos » من جدل الوجود عند كيركجور ، ففى مراحل الوجود المختلفة ينمو الوعى ويزداد تحقق الذات ، ويظل هذا النمو فى اطراد مستمر حتى يصل الى غايته فى مرحلة الوجود المسيحى • ذلك لأن المسيحية تتضمن ، فيما يرى كيركجور لحظة استجابة الذات الفردية لمفارقة التجسيد فى لحظة الايمان ، وعلى

(27) S. Kierkegaard : Philosophical Fragments, p. 76 .

(28) Mark C. Taylor : Op. cit. p. 333 - 334 .

نحو ماتكون هذه الاستجابة،يتشكل الفرداما أنيكون خاطئا أو مؤمنا. وها هنا نجد أنفسنا أمام أقوى تأكيد لمغزى الزمان بالنسبة للذات على نحو ما تخيله كيركجور : ففى الزمان ، وعن طريق ارتباط المرء بشىء تاريخى ( أعنى شيئا حدث فى الزمان ) يتقرر مصيره الأزلى ، فليست السعادة الأزلية موجودة ضمنا فى الذات ، بل هى تظفر بها نتيجة لحياتها فى الزمان ، فى لحظة التجسيد يصبح الله متجسدا فى شخص فرد معين هو يسوع المسيح ، وفى لحظة الايمان يتحقق امكان المرء بحصوله على السعادة الأزلية بأن يشكل نفسه فردا مؤمنا ، وبهذه الطريقة يبرز كيركجور فكرتى الزمان والذات معا كغاية للجدل من خلال مقولتين يعتبرهما مركزا للفهم المسيحى للوجود البشرى هما : اللحظة والفرد . ويذهب الى أن الصيغ الثلاث للزمان ترتبط بمكونات الذات : فالماضى يمثل الواقع الفعلى للذات والمستقبل هو امكانها ، أما الحاضر فهو يمثل لحظة اتحادهما فى القرار [٢٩] .

* * *

(29) Ibid .

# خاتمــة نقــدية

بعد هذه الرحلة الطويلة التى قطعناها مع كيركجور لبناء فلسفة جديدة للذات لابد أن نقف وقفة ، ولو قصيرة ، نتأمل فيها الطريق مرة أخرى ، لنجد أن كيركجور نجح بغير جدال فى التمهيد لطريق جـديد فى الفلسفة يهتم بالانسان الفرد ويتخذ أسلوبا جديدا فى التفلسف يبدأ من الانسان لا من الطبيعة ، ويهتم « بالذات » لا الموضوع ، ويدرس مكونات هذه الذات ، ومتى تكون أصيلة ومتى تكون زائفة ، كما يهتم بمشكلاتها وما تعانيه من هم وقلق ويأس ، وأمراض روحية ، والأنماط المختلفة من الوجود المتاحة أمامها .. الخ . باختصار شق الطريق الى مذهب فلسفى جديد هو الذى نسميه « بالوجودية » فهو بالفعل ، رائد الوجودية مؤمنة وملحدة على السواء ، وهو أول من يحمل لقب الفيلسوف الوجودى فى الفلسفة الغربية ، بل هو أول من نحت كلمة « الوجودية» نفسها وأول من أشار الى كثير من مصطلحاتها ، ونبه الى موضـوعات ما زالت تدرسها حتى الآن ! ولا شك أن القارىء يستمتع بمطالعة فلسفة هذا الرجل الذى يمزج أفكاره بدمه ويعطيك ما يؤمن به فى اخلاص ونقاء « فهو لا يريد الا الأمانة ، وحيثما تكون الأمانة أكون » كما قال عن نفسه ! .

غير أن الاخلاص والنقاء الفكرى شىء ، والتبرير الفلسفى شىء آخر ، فكثيرا ما قيل : ان الطريق الى جهنم مفروش بالنوايا الطيبة ! وبمعنى آخر هل تصمد أفكار كيركجور لنقد فلسفى متأن ؟ ! ان النقد الفلسفى ، على أية حال ، لا بد أن يأتى من داخل المذهب لا من خارجه، بمعنى أن النقد الحقيقى هو الذى يقوم بتفجير المذهب من الداخـل لا مجرد رفضه بناء على مجموعة من الأفكار الأخرى التى يؤمن بهـا الناقد ولا يأخذ بها الفيلسوف الذى ينقده . وعلى أية حال فاننا نستطيع أن نسوق مجموعة من الانتقادات لمحاولة كيركجور الفلسفية نوجـزها فيما يلى :

أولا — لا بد لنا أن نبدأ هذه الانتقادات بالاشارة الى الهجمات العنيفة التى شنها كيركجور على هيجل ، أو الهيجلية الأسكندنافية بمعنى أدق ، رغم اعتماده فى كثير جدا من جوانب فلسفته على الفلسفة الهيجلية حتى انه ليصعب جدا فهم ما يريد كيركجور أن يعبر عنه ، فى كثير من الأحيان ، ما لم يكن لدى القارىء خلفية عن فلسفة هيجل . وبيطالع القارىء الفصل الأول من كتابنا هذا عن « مفهوم التهكم » ونيحاول أن يعثر بنفسه على الأثر القوى الذى خلفه هيجل على فكر كيركجور منذ البداية ، حتى أن هوفدنج المفكر الدانماركى المعروف يرفض كتاب كيركجور عن التهكم جملة وتفصيلا ، لأن الجرعة الهيجلية فيه أكبر بكثير من أن يجعل الكتاب ممثلا للفكر الكيريجوردى الحقيقى .

غير أن الأثر الهيجلى لم يتوقف عند الكتابات الأولى لرائد الوجودية بل هو يسير معه حتى النهاية ، ولقد عرضنا لتصور كيركجور للذات البشرية وكيف أن هذا التصور يعتمد على فكر هيجل اعتمادا أساسيا ، وقل مثل ذلك فى تصوره للجدل ، وتطور مراحل الوجود ، وكثير من المقولات . مثل مقولة العام التى يقول لورى أنه ورثها عن هيجل[١] ، والمرحلة الأخلاقية التى يقول عنها جان فال : « انها وصفت بمصطلحات هيجلية ، فى الوقت الذى يعيب فيه كيركجور على المذهب الهيجلى أنه يفتقر الى الأخلاق !»[٢] . بل من الباحثين من يعتقد أن المفارقة الدينية نفسها عند كيركجور مأخوذة من هيجل ![٣] . وباختصار فاننا نستطيع أن نقول مع أ . ماكنتير : « أن كيركجور يذكرنا بذلك القول المأثور : ان أولئك الذين يصرخون بصوت عال وهم يعلنون أنهم « متفردون » ، وانهم جاءوا على غير مثال ، هم فى الأعم الأغلب ،

(1) W. Lowrie : S. Kierkegaard, Vol. 2 p. 635 .

(2) Jean Wahl : Etudes .. p. (Note) .

(3) Ibid, 149 .

أولئك الذين استمدوا معظم أفكارهم من المؤلفين الذين رفضوهم شعوريا فكان صراخهم هو كبت اللاوعى ، واللاشعور المخزون عندهم والذى يلح عليهم فى وطأة ضاغطة للاعتراف بدينهم لغيرهم » ! [٤] • وكم كان كاوفمان صادقا هنا عندم قال : « لد ظن كيركجور أنه ثائر على هيجل ، لكنه لم يشعر بوضوح كم هو مدين لذلك الرجل الذى يحاربه ! »[٥].

ثانيا — حاول كيركجور أن يقيم فلسفة « لا معقولة » فى معارضة العقلانية الهيجلية وعلى الرغم من أن كثيرا من الباحثين يعتقدون أن « دعوة كيركجور الى اللامعقول تحمل فى جوفها عنصرا عقليا بارزا ، ولم يكن بوهلين Bohlin مخطئا حين كتب يقول ان لا معقولية كيركجور تتضمن بشدة عنصرا عقليا »[٦] • أقول رغم أن لهذه الوجهة من النظر قيمتها وأهميتها ، فاننى أريد أن أنظر الى محاولة كيركجور هذه من منظور آخر : ذلك اننى أعتقد أن « اللاعقلانية » والبحث عن « المفارقات فى كل مكان » ، ليست الا محاولة لاستخدام العقل الجدلى الهيجلى فى ميدان العاطفة والشعور والايمان الانسانى ، وكل ما فى الامر أن كيركجور لم يدرك أن هناك مستويين من الفهم العقلى أو الادراك العقلى ظهرا طوال تاريخ الفلسفة منذ أفلاطون الذى جعل «الفهم» ملكة للرياضيات وجعل العقل ملكة للفلسفة حتى كانط فى تقسيمه « للفهم » أو الذهن المشروط المقيد بالمتناهى وبالزمان وبالمكان أعنى « ملكة عـالم الظاهر » ثم العقل الذى يحاول ادراك اللامتناهى فهو ملكة غير المشروط التى تغامر بالسعى وراء المطلق فتقع فى كثير من المتناقضات ، ثم جـاء هيجل وجعل هذه القسمة واضحة بين « الفهم » الذى يسير على قوانـين المنطق الصورى ، ثم العقل الجدلى الذى يسعى الى ادراك الهوية بين

---

(4) Alasdair Macintyre : S. Kierkegaard in Enc : of Philos . Vol. 4 p. 338 .

(5) Walter Kaufmann : Hegel : A Reintrpretation p. 288 .

(6) J. Wahl : Etudes .. p. 14 .

المختلفات ، والذى يرى كل ما فى الوجود — المادى والروحى على السواء — فى حركة وتغير وجمع بين المتناقضات ... الخ[٧] . ولو أن كيركجور أدرك هذه التفرقة لأراح نفسه كثيرا من الهجمات العنيفة التى شنها ضد العقل ، وطالب فيها « بذبحه » و « صلبه » ، واعتبار كل من يلجأ اليه أو يعتمد على قوته ، خائنا مثل يهوذا يبيع الدين بقبله !

ثالثا — يذهب كيركجور الى أن خلاص الذات البشرية لا يكون الا باستجابتها للايمان الذى يتسم بالجوانية ، وليس ذلك فحسب بل انه لا يمكن التعبير عنه على نحو خارجى : « التدين يكمن فى الجوانية فحسب ، أما نتيجة الايمان فهى لا يمكن أن تظهر على نحو خارجى »[٨] وتؤدى هذه الفكرة الى مجموعة من التساؤلات :

١ — اذا كانت نتيجة الايمان لا يمكن أن تكون خارجية أعنى لا تظهر فى حياة الشخص المؤمن ، فكيف يمكن لنا أن نفرق بين الشخص المؤمن وغير المؤمن ؟ ! ألا يمكن فى هذه الحالة أن نقول ان هناك احتمالا أن يكون كل انسان متدين ؟ ! بل وهناك احتمال آخر ألا يكون هناك متدين على الاطلاق !

٢ — اذا كان الايمان — الذى هو القمة التى يصل اليها التطور الجدلى للذات ، مسألة داخلية بحتة وباطنية تماما ، فكيف يمكن أن نفرق تفرقة خارجية بين الذوات المختلفة فى مراحل الوجود المختلفة ؟ ! كيف يمكن أن نفهم من الحياة التى يحيا الرجل الجمالى أنه كذلك ؟ كيف يمكن أن نقول ان هذا الرجل أخلاقى أو مسيحى ؟ ! ألا يجوز أن يكون الشخص الجمالى ، ظاهريا كذلك فحسب ؟ وقد يكون فى أعماقه أكثر المسيحيين

---

(٧) راجع ذلك بالتفصيل فى ترجمتنا العربية « لموسوعة العلوم الفلسفية لهيجل » ص ٢٢١ وكتابنا « المنهج الجدلى عند هيجل ص ١٠٤ وما بعدها » طبعة دار التنوير — وقد صدرا فى المكتبة الهيجلية .

(8) S. Kierkegaard : Stages on Lif's Way p. 399 .

جميعا ورعا وتقوى ؟ ! ألا يجوز أن يكون العكس صحيح أيضا بحيث يكون الرجل المسيحى كذلك ظاهريا فحسب ، لكنه فى أعماقه الداخلية لا علاقة له بالمسيحية ؟ !

٣ — ثم أليست هذه الفكرة تتعارض تعارضا صارخا مع حملة كيركجر الشهيرة والعنيفة والتى شنها ضد الكنيسة المسيحية والعالم المسيحى فى عصره ، والتى عرضنا لها بالتفصيل فى الجزء الأول من هذا الكتاب ؟![٩] • فاذا كان الايمان داخليا كما يقول فكيف عرف أن المسيحيين فى عصره غير مؤمنين ؟ ! ما هى الطريقة التى مكنته من النفاذ الى أعماق حياتهم مع أنه يستحيل عليه أن يعرف سوى سلوكهم الخارجى الظاهرى الذى لا يمكن ، فى رأيه ، أن يعبر عن الايمان ؟ ! أم أن الحملة ذاتها تعنى أنه كان يؤمن فى أعماقه بالفكرة الهيجلية التى تقول ان الجوانى هو البرانى ، ولا شىء فى الماهية الا ويظهر فى الوجود — وهى الفكرة التى حاربها بعنف دفاعا عن « أسرار » الايمان ؟ !

رابعا : لقد تطورت الذات فى مراحل الوجود المختلفة بغية الوصول الى « الذات الحقة » ، أو التحقق الكامل الأصيل للذات الفردية ، متخطية أمراضها وعيوبها ونقائصها عندما تصل الى هذه الغاية التى يقول كيركجور انها تتحقق فى الوجود المسيحى ، أو بمعنى أكثر دقة فى الايمان المسيحى • لكن اذا كان هذا الايمان جوانيا ذاتيا ، فلن يكون ثمة فارق واضح بين التحقق الكامل وغير الكامل للذات ، أعنى أن الفارق يظل داخليا جوانيا فحسب ، بحيث أن شخصين مختلفين ، أحدهما بلغ « الذات الكاملة » والآخر لم يبلغها يمكن أن يعيشا معا دون أن يكون هناك أى فارق رئيسى بينهما !

خامسا : ألا تؤدى فلسفة كيركجور فى النهاية الى ضرب من انفصام

---

(٩) قارن الفصل الخامس « الصراع حتى الموت » ص ١٥٥ فى كتابنا كيركجور رائد الوجودية الجزء الال — اصدرته دار التنوير عام ١٩٨٣ •

الشخصية بدلا من الذات الكاملة أو المكتملة ؟ ! ذلك أن الذات تشكلها قرارات الارادة ، والتصميم الداخلى للارادة ، وهى قرارات يظل أهمها وأخطرها قابعا فى أعماق الذات ( فقرار الايمان بالمفارقة المطلقة ، مثلا ، وهو أخطر القرارات جميعا فى نظره ، يمكن أن يتخذ ويظل فى الأعماق السحيقة للذات دون أن يظهر أى جانب خارجى منه ! ) — ومعنى ذلك أن كيركجور يفرق بين نية المرء وسلوكه الخارجى ، والنتيجة أن يكون هناك انفصال بين الظاهر والباطن ، أعنى أن تكون للمرء شخصيتان أو ذاتان ، واحدة داخلية وأخرى خارجية دون أن يستتبع ذلك أن تقوم بينهما علاقة ضرورية !

سادسا : ان الهدف النهائى من جدل الوجود عند كيركجور هو الوصول الى « الذات الحقة » لا الزائفة ، هو التحقق الكامل للفرد ، لكن الفرد الذى يدافع عنه لا بد أن يكون « معزولا » عن المجتمع فهو « المتميز » و « المتفوق » ، « والخارق للعادة » و « الأوحد » و « المستثنى » لا الانسان العادى المتوسط القدرات ! ومن هنا فلا غرابة فى كراهيته « للجماهير » والحشد الذى يتحدث عنه باحتقار ويصفه بأنه « الرعاع » والسوقة و « الدهماء » « والبهائم البشرية » ؟ ! أولئك الذين يضايقون الآخرين كالذباب ! (١٠) •

سابعا : لا يمكن لمثل هذه الفلسفة « الارستقراطية » التى تهتم بالكيف وتحتقر « الكم » — أن تصلح للحياة فى مجتمع ، فالذوات المؤمنة لا بد أن تحيا فى علاقة خاصة مع الله ، وبالتالى لا بد أن تتعلم « أهمية الصمت » وأن تردد باستمرار : « ليس لى الا صديق واحد فحسب ذلك هو الصدى •• ، ولم كان الصدى صديقى ؟ لأنى أحب آلامى وهو لا يسلبنى اياها • وليس لى سوى شخص واحد أودعه سرى ! ذلك هو

---

(10) S. Kierkegaard : « The Journals p. 212 (Oxford) .

صمت الليل ! ولم كان مستودع سرى ؟ ! لأنه يصمت ! » [١١] ولقد عرض لأهمية صمت « المؤمن فى كتابه » « الخوف والقشعريرة » ، مبينا بوضوح أن الايمان لا يمكن نقله الى الآخرين ، ومن ثم لم يستطع نبى الله ابراهيم أن يروى لأحد عن « امتحانه » فظل « صامتا » أمام زوجته وابنه ! « لقد كان الوقت مبكرا فى الصباح عندما استيقظ ابراهيم من نومه وسرج دابته ، وغادر خيمته ومعه اسحق . وكانت سارة تطل عليهما من النافذة ، وتتابعهما بنظرها حتى عبرا الوادى ، ولم تعد تستطع رؤيتهما . وركبا فى صمت لمدة ثلاثة أيام ، وفى صبيحة اليوم الرابع لم يتفوه ابراهيم بكلمة ، ولكنه رفع عينه وأبصر جبل المريا من بعيد .. » [١٢] . فعلى الرغم من أن زوجته وابنه هما أقرب المقربين اليه فانه لم يستطيع أن ينقل لهما ايمانه القابع فى أعماقه وبقى صامتا ذلك لأن « الصمت هو الشراك الذى يقع فيه الشيطان ، فكلما أمعن المرء فى الصمت ، ازداد الشيطان رعبا ، فضلا عن أن الصمت هو أيضا ذلك التفاهم المتبادل بين الله والفرد » [١٣] ولما كان هذا الايمان « الصامت » لا تقوم له قائمة الا اذا تمثل فى علاقة خاصة بالله يعزل فيها الفرد عن بقية أفراد البشر ، فان كيركجور لا بد أن يؤكد أن كل صور الوجود الأخرى التى يوجد فيها المرء لا بد أن تكون زائفة !

ثامنا : بقيت نقطة أخيرة نود أن نشير اليها سريعا وهى أن ذهاب كيركجور الى القول بأن الهدف النهائى للتطور الجدلى للذات هو بلوغ الذات الحقة ، وأن هذه لا نصل اليها الا بالايمان ، وليس الايمان سوى ايمان المرء بالمفارقة التى هى تجلى الله فى التاريخ ... الخ — ذلك كله يؤدى الى فهم « غريب » للذات الحقة ، فالذات البشرية الأصلية تبعا

(11) S. Kierkegaard : « Either .. or » Vol. I p. 23 .

(12) S. Kierkegaard : « Fear and Trembling, p. 27 .

(13) Ibid, p. 97 .

لذلك لا بد أن تكون « مسيحية » ! والا لا بد أن تكون زائفة بالغا ما بلغ تدينها ، وهى لا يمكن أن تصل الى السعادة أو الغبطة الأزلية لأنها لم تؤمن بأن الله هبط الى الأرض ! والحق أن ذلك فهم بالغ الغرابة للايمان ! انه فهم ضيق قاصر يجعل المؤمن مؤمنا بمجموعة معينة من الأفكار التى ينادى بها دين معين والا طاردته اللعنات ! ها هنا يخرج المفكر ، فى نظرنا ، عن نطاق الفلسفة ليتحول الى مبشر بدين معين — والحق أنه اذا جاز لنا أن نقبل هذا الفهم من رجال الدين فهو لا يمكن أن يقبل من فيلسوف يضع نظرية للانسان بما هو انسان ، بغض النظر عن ديانته — ان كيركجور بهذا المنحى عاد ، ونسف البناء من أساسه ، ولعل هذا هو السبب الذى جعل باحثا مثل « كاوفمان » يقذف به من سفينة الفلسفة، بنفس راضية ، وهو يقول « اذا كان كيركجور يصر على أنه ليس فيلسوفا فلماذا نصر نحن بدورنا أنه كذلك ؟ ! » (١٤) .

بل ان هذا أيضا ما جعل غيره يقول ان كيركجور مجرد مصلح دينى، بل ومسيحى على وجه التحديد ، من طراز « مارتن لوثر » ، « وجون كالفن » وغيرهما من رجالات المسيحية الذين حاولوا أن يعيدوا للمسيحية بساطتها الأولى وأن يطهروها مما علق بها من شوائب !

* * *

---

(١٤) راجع مناقشتنا لوجهة نظره بالتفصيل فى الفصل الاول من المجلد الاول « سرن كيركجور رائد الوجودية » حياته وأعماله ص ١٩ وما بعدها أصدرته دار التنوير بيروت عام ١٩٨٣ .

# « مـــراجع البحـــث »

## أولا — المراجع العربية :

١ — ابراهيم ( دكتور زكريا ) : « تأملات وجودية » بيروت دار الآداب عام ١٩٦٣ .

٢ — ابراهيم ( دكتور زكريا ) الفلسفة الوجودية ، القاهرة دار المعارف ١٩٥٧ .

٣ — بدوى ( د . عبد الرحمن ) « الزمان الوجـــودى » — دار الثقافة . بيروت .

٤ — بدوى ( د . عبد الرحمن ) « دراسات فى الفلسفة الوجودية » دار الثقافة بيروت ١٩٧٣ .

٥ — بدوى ( د . عبد الرحمن ) « الانسانية والوجودية فى الفكـــر العربى » النهضة العربية بالقاهرة .

٦ — امام ( د . امام عبد الفتاح ) « كيركجور رائد الوجودية » — المجلد الاول دار التنوير بيرت عام ١٩٨٣ العدد الثانى من سلسلة الفكر المعاصر.

— امام ( د . امام عبد الفتاح ) « المنهج الجدلى عند هيجل » — دار التنوير ، بيروت ، عام ١٩٨٢ — العدد الثانى من المكتبة الهيجلية .

٨ — جوليفيه ( ريجيس ) « المذاهب الوجودية من كيركجور حتى سارتر » ترجمة فؤاد كامل . الهيئة المصرية العامة للكتاب .

٩ — جون ماكورى « الوجودية » ترجمة د . امام عبد الفتاح امـــام عدد ٥٨ من سلسلة عالم المعرفة سنة ١٩٨٢ .

١٠ — ميخائيل ( د . فوزية ) « سورين كيركجور أبو الوجودية » . دار المعارف بمصر عام ١٩٦٢ .

١١ — محاورات افلاطون — ترجمة د. زكى نجيب محمود — لجنة التأليف والترجمة والنشر القاهرة عام ١٩٦٦ .

١٢ — فلسفة الحق لهيجل — المجلد الاول ترجمة د . امام عبد الفتاح امام — دار التنوير بيروت — العدد الخامس من المكتبة الهيجلية .

١٣ — الكتاب المقدس .

## ثانيا ـ المراجع الأجنبية :

### ١ ـ مؤلفات كيركجور :


1 — S. Kierkegaard : « The Concept of Irony : With Constant Reference to Socrates » Translated with an Introduction and Notes by Lee M. Capel , Indiana University Press, Bloomington & London, 1975 .

2 — S. Kierkegaard : « Either .. or » 2 Vols Tranlated by David F. Swenson, Princeton University Press 1971 .

3 — S. Kierkegaard : « The Journals » Translated by Alexander Dru, Oxford University Press 1938 and Shortened Version Issued in Fontana Books 1958 .

4 — The Last Years , Journals of 1853 - 1855 Trans. and Edited by Ronald Cregor Smith, New York : Harper & Row, 1965 .

5 — S. Kierkegaard : « Concluding Unscientific Postscript » Trans. by David F. Swenson and Walter Lowrie, Princeton University Press 1941 .

6 — S. Kierkegaard : Fear and Trenbling, Trans, by Walter Princeton University Press 1970 (*) .

7 — ——————— Philosophical Fragments Trans. by David F. Swenson, revised by Howard V. Hong. Princeton University Press 1967 .

8 — ——————— « The Concept of Dread » - Trans by Walter Lowrie Princeton University Press, 1957 .

9 — ——————— The Present Age, Trans. by Alexander Dru, N. Y. Harper Torchbooks 1962 .


(*) ظهرت له ترجمة عربية ، حديثا ، بقلم الاستاذ فؤاد كامل ونشرتها دار الثقافة للنشر والتوزيع ..

10 — ———————— « The Concept of Anxiety » - Trans. and edited with Introduction and Notes by Reider Thomte Princeton University Press 1980 .

11 — ———————— « The Point of View of My Work as an Author » : A Report to History » , Trans. by Walter Lowrie New York Harper Torchbooks, 1962 .

12 — ———————— « The Sickness Unto Death » - Trans. by Walter Lowrie Princeton University Press 1970 .

13 — ————————Training in Christianity , Trans. by Walter Lowrie, Princeton University Press, 1967 .

14 — ———————— « Works of Love » - Trans. by Howard and Edna Hony, New York, Harper Torchbooks, 1962 .

15 — ———————— « The Gospel of Our Sufferings » - Trans. by A. S. Aldworth and W. S. Ferrie, Grand Rapids : B. Eerdmans, 1964 .

16 — ———————— « Repetition, » Trans. by Walter Lowrie. New York : Harper Torchbooks, 1964 .

17 — ———————— « Stages on Lif's way , » Trans, by Walter Lowrie, New York : Schocken Books, 1967 .

18 ———————— The Difficulty of Being a Christian Trans. by Jacques Colette, Trans by Ralph M. Mclnery and leo Turcotte, Notre Dame : University of Notre Dame Press 1969.

19 — ———————— Attack Upon Christendom, Trans. by Walter Lowrie, Princeton University press 1968 .

20 — ———————— Christian Discourses Trans. by W. Lowrie New York, Oxford University Press, 1962 .

21 — A Kierkegaard Anthology , Edited by Robert Bretall, Princeton University press 1973 .

22 — S. Kierkegaard : Selected and Introduced by W. H. Auden, Cassell and Company LTD , London 1955 .

## ٢ — مراجع عن كيركجور :

1 — Colins, James : « The Mind of Kierkegaard » Chicago : Henry Regnery Company . 1965 .

2 — Croxall, T. H.«Kierkegaard Commentary»London :James Nisbet and Co. 1956 .

3 — ——————— Kierkegaard Studies, New York : Roy Publishers, n. d.

4 — Diem, H. « Kierkegaard's Dialectic of Existence » Translated by Harold Knight Greenwood Press U. S. A. 1978.

5 — Hamilton, Kenneth : « The Promise of Kierkegaard », Philadelphia : J B. Lippincotl Company, 1969.

6 — Heiss, Robert : « Heged , Kierkegaard and Marx » Translated From German by E. B. Garside, A Delta Book U.S.A. 1975 .

7 — Hohlenberg , Johanes : « Soren Kierkegaard » Translated From Danish by T. H. Croxall, Routledge & Paul, London 1954.

8 — Johnson, Ralph Hanry : « The Concept of Existence in the Concluding Unscientific Postscript » . Martinus Nijhoff, The Hague, 1972 .

9 — Jolivet, Regis : « Introduction to Kierkegaard » - Trans. by W. F. Barber. London, Fredenick Mutter LTD. 1950.

10 — Mackey , Louis : Kierkegaard : « A Kind of Poet » Philadelphia : University of Pennsylvania Press, 1971 .

11 — Malantschuk, Gregor : « Kierkegaard's Thought » - edited and Translated by Howard V. End H. Hong Princeton University Press 1972 .

12 — Mcarthy, Vincent, A. « The Phenomenology of Moods in Kierkegaard » Martinus Ni hoff, The Haguel Boston, 1978.

13 — Miller, L., Lukas : « In Searnch of The Self The Individual in The Thought of Kierkegaard » Philadelphia : Muhlenberg Press, 1967 .

14 — Patrick , Denzil, G. « Pascal and Kierkegaard : A Study in The Strategy of Evangelism » 2 Vol S. Lutterwath London and Redhill, 1947 .

15 — Price, George : « The Narrow Pass : A Study of Kierkegaard's Concept of Man » New York, Mc Grawhill Co. Inc. 1963 .

16 — Stack, George, J. « On Kierkegaard's Philosophical Fragments » Atlantic High Iands. N. J. Humanities 1976.

17 — Stack, George, J. « Kierkegaard's Existential Ethics », The University of Alabama Press U. S. A. 1977 .

18 — Sponheim , Paul : Kierkegaard on Christ and Christian Coherence, New York : Harper and Row 1968 .

19 — Smith, Joseph. H. (ed) : Kierkegaard's Truth : The Disclosure of The Self » New Haven and London Yale University Press .

20 — Swenson, David F. : « Something About Kierkegaard » — Minneapolis : Augsburg, 1948 .

21 — Taylor, Mark, G. « Kierkegaard's Pesudonymous Authorship:A Study of Time and The Self » Princeton University Press, New Jersey 1975 .

22 — Taylor, Mark, C. « Journeys to Selfhood : Hegel and Kierkegaard » University of California Press 1945 .

23 — Thompson, Josiah : « The Lonely Labyrinth : Kierkegaard's Pseudonymous Works, » Garbondale, Illionis, Southern Illionois Press 1967 .

24 — Thompson. Josiah : «S. Kierkegaard» - Victor Gollancz, London 1974 .

25 — Thomte, Reider:«Kierkegaard's Philosopht of Religion,» Princeton University Press 1948 .

26 — Walter, Lowrie : « S. Kierkegaard » 2 Vols. N. York. Oxford University Press 1938 .

27 — Walter, Lowrie : « A Short Life of Kierkegaard » Princeton University Press. New Jersey, 1974 .

## ٣ ـ مقالات ودراسات مختلفة :

1 — Auden, W. H : « A Preface to Kierkegaard Nes Republic, CX, 1944 .

2 — Broudy , Harry S. « Kierkegaard's Levels of Existence » Philosophy and Phenomenological Reserch 1940 - 1941 .

3 — ———————— « Kierkegaard on Indirect Communication » Journal of Philosophy, 1961 .

4 — Crites, Stephen : « The Gospel Acorrding to Hegel » Journal of Religion Vol. XLVI No. 2 April 1966 .

5 — Dupré Louis : « The Constitution of the Self in Kierkegaard's Philosophy » International Philosophical Quarterley Vol. III, 1963 .

6 — Holmer, Patl : «Kierkegaard and Religious Propositions» Journal of Religion 1955 .

7 — Klemke, E. D. « Some Insights for Ethical Theory From Kierkegaard » Philosophical Quarterly Vol. X, 1960 .

8 — Kroner, Richard : « Kierkegaard on Hegel » Revue Internationale de Philosophie. 1952 .

9 — Mackey, Louis, « Kierkegaard and The Problem of Esistential Philosophy I » The Review of Metaphysics Vol. 9. No. 3 March 1956 .

10 — ————————« Kierkegaard and The Problem of Existential Philosophy II » The Review of Metaphysics Vol 9. N. 4.

11 — ———————— « The Loss of The World in Kierkegaard's Ethics » The Repiew of Metaphysics Vol. XV, 1961 - 1962 .

## مؤلفـات الدكتور امام عبد الفتـاح امام

**أولا — التأليف :**

١ — « المنهج الجدلى عند هيجل » طبعة أولى دار المعارف بمصر عام ١٩٦٩ طبعة ثالثة — دار الثقافة للنشر والتوزيع — القاهرة ١٩٨٥ — العدد الثانى من المكتبة الهيجلية .

٢ — « مدخل الى الفلسفة » — طبعة أولى عام ١٩٧٢ دار الثقافة طبعة خامسة ١٩٨٥ .

٣ — « كيركجور رائد الوجودية » — المجلد الاول ( حياته وأعماله ) طبعة أولى دار الثقافة ١٩٨٢ — طبعة ثانية دار التنوير ببيروت ١٩٨٣ ( العدد الثانى من سلسلة الفكر المعاصر ) .

٤ — « دراسات هيجلية » دار الثقافة للنشر والتوزيع عام ١٩٨٤ .

٥ — « توماس هوبز : فيلسوف العقلانية » دار الثقافة للنشر والتوزيع عام ١٩٨٥ .

٦ — « تطور الجدل بعد هيجل » — المجلد الاول «جدل الفكر» دار التنوير عام ١٩٨٥ العدد ٨ من سلسلة المكتبة الهيجلية .

٧ — « تطور الجدل بعد هيجل » — المجلد الثانى « جدل الطبيعة » دار التنوير عام ١٩٨٥ العدد رقم ٩ من المكتبة الهيجلية .

٨ — « تطور الجدل بعد هيجل » — المجلد الثالث » « جدل الانسان » دار التنوير عام ١٩٨٥ ( العدد رقم ١٠ من المكتبة الهيجلية ) .

٩ — « دراسات فى الفلسفة السياسية عند هيجل » دار الثقافة للنشر والتوزيع ١٩٨٦ .

١٠ — كيركجور : رائد الوجودية « المجلد الثانى » — « فلسفته » دار الثقافة للنشر والتوزيع ١٩٨٦ .

١١ — « فى فلسفة الاخلاق » ، دار الثقافة للنشر والتوزيع ١٩٨٥ .

١٢ — محاضرات فى الميتافيزيقا ، دار الثقافة للنشر والتوزيع ١٩٨٥ ..

**ثانيا — بحوث ودراسات :**

١ — « المقولات بين ارسطو وكانط وهيجل » ... دراسة بحوليات كلية التربية جامعة الفاتح — ليبيا .

٢ — « مفهوم التهكم عند كيركجور » ... دراسات بحوليات كلية الآداب — جامعة الكويت .

٣ — « الهيجلية » ... دراسة للموسوعة الفلسفية التى يقوم على نشرها معهد الانماء العربى ببيروت ..

**ثالثا — الترجمة :**

١ — « الجبر الذاتى » — رسالة كتبها بالانجليزية الدكتور زكى نجيب محمود — الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر عام ١٩٧٢ ..

٢ — « العقل فى التاريخ » لهيجل — طبعة أولى — دار الثقافة عام ١٩٧٢ وطبعة ثالثة دار التنوير ببيروت ١٩٨٥ ( العدد الاول فى سلسلة المكتبة الهيجلية ) ..

٣ — « روح الفلسفة المسيحية فى العصر الوسيط » اتين جلسوت — دار الثقافة عام ١٩٨٣ .

٤ — « فلسفة هيجل » — تأليف ولتر ستيس المجلد الاول « المنطق وفلسفة الطبيعة » دار التنوير عام ٢٩٨٣ ( العدد الثالث من المكتبة الهيجلية ) .

٥ — « فلسفة هيجل » تأليف ولتر ستيس المجلد الثانى « فلسفة الروح » الطبعة الثالثة عام ١٩٨٣ ( العدد الرابع من المكتبة الهيجلية ) .

٦ — « أصول فلسفة الحق لهيجل » المجلد الاول طبعة أولى — دار الثقافة ١٩٨١ — طبعة ثانية دار التنوير بيروت عام ١٩٨٣ ( العدد الخامس من المكتبة الهيجلية ) .

٧ — « موسوعة العلوم الفلسفية لهيجل » طبعة أولى عام ١٩٨٣ — دار التنوير — بيروت ( العدد السادس من سلسلة المكتبة الهيجلية ) .

٨ — « العالم الشرقى » المجلد الثانى من محاضرات فى فلسفة التاريخ لهيجل العدد التاسع من سلسلة المكتبة الهيجلية ١٩٨٥ .

٩ — « الوجودية » — تأليف جون ماكورى سلسلة عالم المعرفة بالكويت العدد ٥٨ اكتوبر ١٩٨٢ .

١٠ — أصول فلسفة الحق .. لهيجل المجلد الثانى — دار الثقافة للنشر والتوزيع ١٩٨٥ .

* * *

رقم الايداع بدار الكتب ٨٥/٧٤٧٤

دار التوفيق النموذجية
للطباعة والجمع الآلي
الأزهر / ٣ حوض دار الموصلي بجوار جامع الدعاء